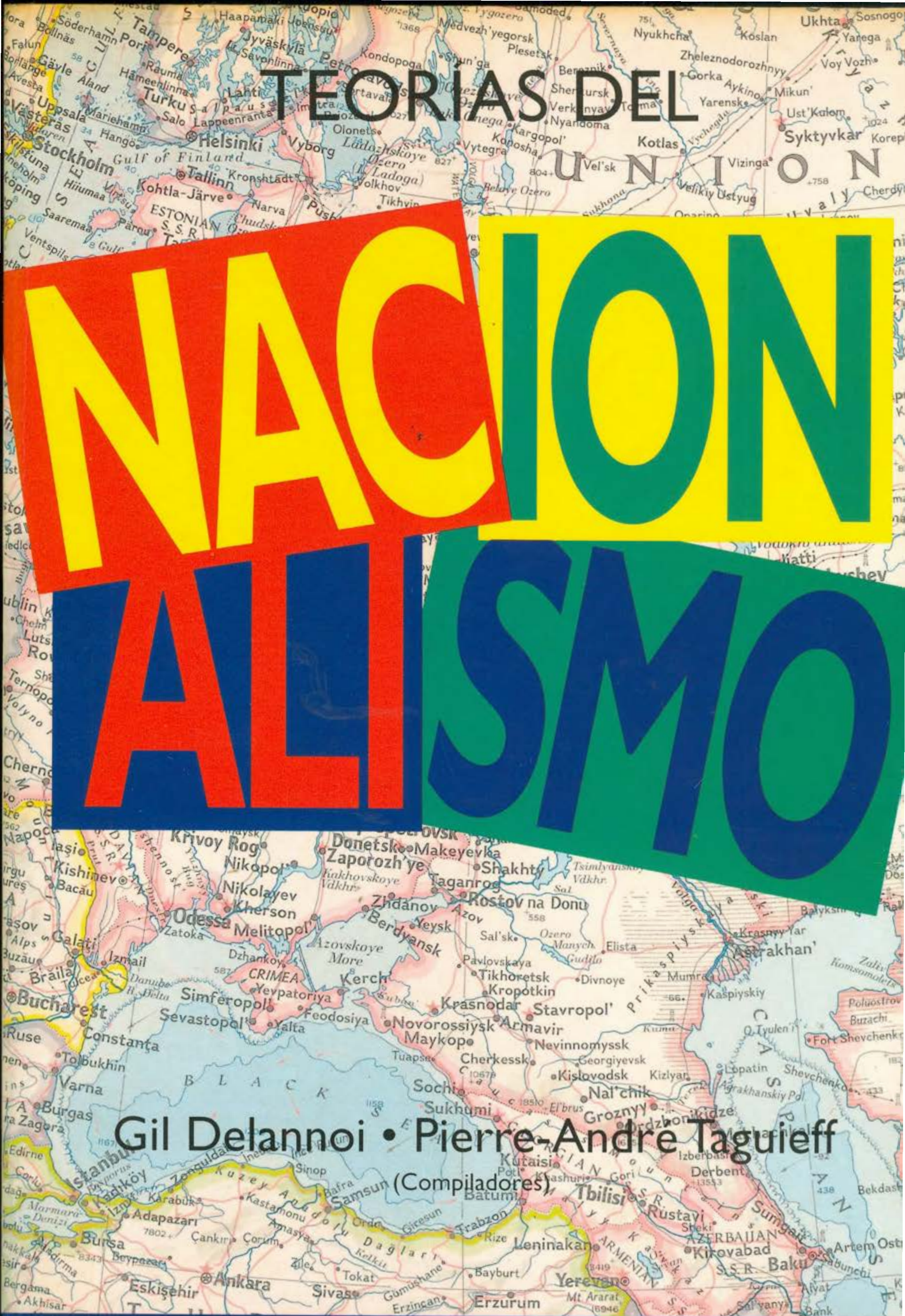

TEORÍAS DEL NACIONALISMO

Gil Delannoi • Pierre-André Taguieff
(Compiladores)

PAIDÓS ESTADO Y SOCIEDAD

«Una obra colectiva que hay que recomendar como la más clara y más completa actualización de las teorías sobre el nacionalismo.»

ALAIN-GÉRARD SLAMA,
Le Figaro

«¿Qué significa ser nacionalista? ¿Cuál es el proyecto político que subyace en un compromiso de este tipo? *Teorías del nacionalismo,* obra colectiva dirigida por los politólogos Pierre-André Taguieff y Gil Delannoi, tiene el mérito de proporcionar algunas respuestas y dar ciertas pistas de gran interés.»

NICOLAS KESSLER,
L'Action Française

«Hoy en día, la idea nacional ya ha dejado de ser algo obsoleto, e incluso existen muchos investigadores que se esfuerzan por comprender los nacionalismos, como demuestra el libro de Gil Delannoi y Pierre-André Taguieff *Teorías del nacionalismo,* en el cual se reúnen textos de los mejores analistas británicos y franceses.»

DOMINIQUE SCHNAPPER,
director de estudios en la
École des Hautes Études
en Sciences Sociales

ISBN 84-7509-938-6

9 788475 099385 45015

PAIDÓS ESTADO Y SOCIEDAD

TEORÍAS DEL NACIONALISMO

Como muchos términos que incluyen la terminación *-ismo*, el nacionalismo designa a la vez una familia de doctrinas, ciertas doctrinas específicas, una actitud persistente y un exceso. Cuando se utiliza para agrupar y clasificar una familia de doctrinas, acaba refiriéndose a varias ideologías vinculadas a las filosofías de la historia. Si designa una doctrina singular, se tratará de la doctrina de un movimiento, de un partido, de un Estado o de una época. Si designa una actitud, será la adhesión exclusiva a la independencia nacional. Y si hay que relacionar el término con una *exageración* de su propio sentido, entonces habrá que referirlo a una alteración fanática del sentimiento patriótico. Tal profusión semántica, fuente de equívocos y malentendidos, no tiene por qué extrañarnos, pero habrá que convenir en que, si queremos elaborar algún tipo de teoría acerca del tema, nuestra primera tarea deberá ser ordenar esta vaga confusión.

Para empezar a perfilar esta labor, he aquí una gran variedad de textos sobre las filosofías de la nación, la historia y la construcción de las ideologías nacionalistas, así como sobre las principales teorías del nacionalismo, basadas especialmente en la antigüedad de las naciones, la comunidad imaginaria, el resentimiento, el enfoque funcionalista y los modelos históricos en la construcción de los Estados-naciones. El planteamiento, así, es plural y variopinto, pero el conjunto de los capítulos, publicados en inglés entre 1971 y 1987, acaban configurando una indiscutible unidad, convirtiéndose todos ellos en una referencia indispensable para el estudio del nacionalismo: un análisis que debería permitir inspirar, reorientándolos, los estudios y los debates sobre la cuestión de las nacionalidades y del nacionalismo hoy, planteada demasiadas veces de manera apresurada y pasional.

Teorías del nacionalismo

Gil Delannoi
Pierre-André Taguieff
(compiladores)

Teorías del nacionalismo

Ediciones Paidós
Barcelona-Buenos Aires-México

Título original: *Théories du nationalisme. Nation, nationalité, ethnicité*
Publicado en francés por Éditions Kimé, París

Traducción de Antonio López Ruiz

Esta traducción se ha llevado a cabo
con la ayuda del Ministerio de Cultura francés

Cubierta de Víctor Viano

1.ª edición, 1993

© de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona,
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires.

ISBN: 84-7509-915-7
Depósito legal: B- 29.357/1993

Impreso en Gràfiques 92, S.A.,
Torrassa, 108 - Sant Adrià del Besós (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

1. La Teoría de la nación y sus ambivalencias 9
Gil Delannoi

2. Naciones e Ilustración, filosofías de la nación antes del nacionalismo: Voltaire y Herder 11
Gil Delannoi

3. Lógicas de la nación 37
Alain Renaut

4. El nacionalismo de los «nacionalistas». Un problema para la historia de las ideas políticas en Francia 63
Pierre-André Taguieff

5. Nacionalismo a la francesa 181
Pierre Birnbaum

6. Los modelos explicativos del origen de las naciones y del nacionalismo. Revisión crítica 203
Christophe Jaffrelot

7. Etnicidad, nación y contrato social 203
John Crowley

8. Viejos imperios, nuevas naciones 311
[«Old empires, new nations», tomando de *Imagined Communities, reflections on the origins and spread of nationalism*, Londres, Verso, 1993, págs. 50-65.]
Benedict Anderson

9. El nacionalismo y las dos formas de la cohesión en las sociedades complejas 333
[«Nationalism and the two forms of cohesion in complex societies», tomado de *Culture, identity and politics*, Cambridge University Press, 1987, págs. 6-28.]
Ernest Gellner

10. La «legitimación dualista», matriz del nacionalismo étnico 367
[«Dual legitimation: the matrix of ethnic nationalism», tomado de *Theories of nationalism*, Londres, Duckworth, 1971, págs. 230-254.]
Anthony Smith

11. Hacia una comprensión científica del nacionalismo y del desarrollo nacional: la aportación crítica de Stein Rokkan 407
[«Towards the understanding of nationalism and national development», en *European Journal of Political Research*, 15, 1987, págs. 653-666.]
Karl Deutsch

12. El retorno del bastón, sobre la ascensión del nacionalismo 425
[«The bent twig», tomando de *The crooked timber of humanity*, Londres, John Murray, 1990, págs. 238-261.]
Isaiah Berlin

13. El Estado-nación 451
Edgar Morin

Capítulo 1

LA TEORÍA DE LA NACIÓN Y SUS AMBIVALENCIAS

por

Gil Delannoi

Se trata de un ente que es teórico y estético, orgánico y artificial, individual y colectivo, universal y particular, independiente y dependiente, ideológico y apolítico, transcendente y funcional, étnico y cívico, continuo y discontinuo.

La nación es prosa de monsieur Jourdain y enigma de Esfinge. Ante la dificultad, las teorías de la nación no se ponen de acuerdo y parecen hallarse ante una evidencia que deslumbra, una certidumbre que se evapora. No se ponen de acuerdo ni sobre la definición de lo nacional ni sobre la definición del nacionalismo.

A causa de la multiplicidad y del embrollo de las definiciones, una teoría debería, pues, perseguir la precisión, explicar claramente sus postulados, pero antes de eso, se puede empezar por asomarse a la dificultad: hay que considerar algunas ambivalencias. En efecto, no se capta todo el fenómeno nacional sino por sus ambivalencias. Sin las ambivalencias, la visión necesariamente resulta truncada. Las ambivalencias, ya sean explícitas o implícitas, abundan siempre, en el interior de una misma concepción, entre concepciones competidoras o rivales. Así, en la nación hay una parte de estética que

escapa a la teoria, pero también una parte de teoría que escapa a la estética.

*
* *

1. Teoría y estética. Los teorizadores utilizan criterios descriptivos. Distinguen con frecuencia la nación de las demás entidades geográficas: provincia, región, imperio. Proceden generalmente por suma de criterios: territorio, etnia, lengua, religión, tradición, etc. Pero esta acumulación no facilita un indicio de nacionalidad creciente. Grandes naciones históricas reúnen pocos criterios. Otras los tienen casi todos y no han representado un gran papel. Con un espíritu muy diferente, puede hacerse un uso estratégico de los criterios descriptivos, como Stalin, que definía las naciones para controlarlas mejor políticamente. Puede uno también limitarse a censar las naciones históricas, aquellas que siguen dando pruebas de sus aptitudes. Es la descripción reducida a la inscripción. En el fondo, la búsqueda teórica queda absorbida en conjuntos más vastos: el organicismo, el contrato social, la identidad colectiva, la filosofía de la historia.

En este punto, la estética se rebela contra la teoría. Para los estetas, conviene proceder por filiaciones, arquetipos, juego de influencias. Las rutinas, las costumbres, las artes menores como las obras maestras de las bellas artes expresan la nación. Así, Tanizaki pretende captar en su *Éloge de l'ombre* la esencia de la estética cotidiana japonesa. En este género se encuentran en proporción al talento del esteta, análisis finos o estereotipos.

Esta expresión nacional es una expresión sin referencia, replica el teorizador. ¿Cuál es la explicación de los estereotipos estéticos nacionales? ¿El clima? ¿La educación? ¿El azar creador?

Al menos de forma mínima, el teorizador y el esteta considerarán la nación como un espacio en el que tuvieron lugar unos acontecimientos que dejaron unas huellas. Ahora bien, y es lo más interesante, aunque las dimensiones teóricas y estéticas no puedan conciliarse, no puede prescindirse de la una ni de la otra.

2. Orgánico y artificial. Lo orgánico y lo artificial forman dos potentes metáforas a menudo implícitas en las concepciones de la nación. En la serie de las metáforas orgánicas, lo nacional es vital. Se dan todas las comparaciones antropomórficas en la representación del sentimiento nacional: padre-madre, hijo-hija, hermano-hermana, enamorado-enamorada. Todas estas imágenes, lejos de contradecirse, se completan. Las generaciones, además, constituyen sucesivamente la nación. Nacida de esta comprobación, la metáfora orgánica fecunda el relato histórico. Los héroes nacionales, agentes de esta supervivencia, descansan en el panteón de la memoria nacional. Sirven a la nación, entidad divina, a medias persona y a medias grupo, hidra que se bate sobre campos gloriosos. El argumento supremo de lo nacional es orgánico: es algo vivo. La nación es palpable y duradera porque en ella está el sentimiento de la existencia. En sus polémicas lo nacional opone el calor y la vida, al razonamiento abstracto, frío, mecánico, muerto.

Sin embargo, a ese cuerpo vivo responde una metáfora del cuerpo construido. Entonces, lo que es nacional aparece como construido pues, en esta cuestión, la voluntad cuenta más que la conciencia. Los mitos, las costumbres, las lenguas, son ciertamente datos iniciales, pero no adquieren poder sino por la repetición, la difusión y, en definitiva, la construcción. El ejercito, el impuesto, la escuela, los *media* son algunos de sus instrumentos. En esta concepción, es por una construcción imaginaria como la conciencia crea la nación y, luego, es por una construcción práctica como una entidad política refuerza la nación y la sostiene.

3. Individual y colectivo. Todas las formas de la individualidad son puestas en actividad por la nación. Puede uno preguntarse incluso si el reinado generalizado de lo individual o el individualismo no son una condición de emergencia de la idea nacional.

Herder ha insistido sobre la individualidad de la cultura nacional. Al principio su perspectiva es estética: estudia las lenguas, los cantos populares. Más tarde franquea el umbral de

la teoría. «*La nación es una planta de la naturaleza*», escribe en su *Filosofía de la historia*.

Para Michelet, la individualidad llega hasta la personalización. La nación es una persona. De hecho, se trata de algunas grandes naciones que se convirtieron, por la historia, en personas. La metáfora es elocuente, no porque Juana de Arco oyera voces, sino como representación de la afectividad de un grupo. La nación reacciona como un individuo; es feliz, desdichada, orgullosa, avergonzada. Esta personalidad se manifiesta tanto en las crisis como en los días ordinarios. La entidad imaginada es una especie de estatua viva, y que habla.

La nación parece establecer un contacto entre principio individual y principio colectivo. Si se trata de un colectivo individualizado, se dirá que la nación da una individualidad a un colectivo. Pero, y el matiz es muy acusado, puede considerarse la nación como individuo colectivo en el que los individuos son congregados en una individualidad de masa superior que los preserva de la atomización.

En el otro extremo, la ideología y la política, y luego el nacionalismo, pondrán el acento en el carácter colectivo de la nación. ¿No es la nación, en efecto, la forma más eficaz de colectivización? Parece muy eficaz para explotar las energías individuales; de ahí el frecuente recurso a esta disciplina, incluso a este resorte sacrificial. Aun las formas más extensas de movilización pasan por ahí: las guerras religiosas, el comunismo, han adoptado la forma nacional. Ahí el individuo ya no es sostenido en su conciencia de sí (nación = derecho), sino utilizado para fines englobantes (nación = deber). Puede suscitarse un egoísmo colectivo paranoico por estas representaciones en las que el individualismo y el colectivismo se fusionan.

4. Universal y particular. Es un juego de balancín constante. Si la naturaleza es universal, este universal se compone de unos cuantos principios morales sencillos, de algunos derechos del hombre. La cultura, por el contrario, es el lugar de la diversidad. La particularidad y la costumbre conducen con frecuencia al fanatismo, según Voltaire en su *Essai sur les moeurs*. Hay que

oponerles, pues, una universalidad humana conforme a los simples principios naturales. En esta concepción, la nación es un obstáculo a la Ilustración. Voltaire escribe en el *Dictionnaire philosophique* que «*desear uno la grandeza de su patria es desear daño a los vecinos*». En el mejor de los casos, una nación sólo podría ser el soporte de una civilización con valor universal. Este florecimiento civilizador es cultural y no político. «*Cuando una nación conoce las artes (...), siempre se recupera*» concluye el *Essai sur les moeurs.*

Las críticas dirigidas a la Ilustración y luego el Romanticismo van a invertir completamente esta presentación. Según las críticas hechas a la Ilustración, es la diversidad y no lo universal lo que caracteriza a la naturaleza. La universalidad de la Ilustración es uniformizadora y mutiladora, según esta concepción nueva que opone las civilizaciones a la civilización. La diversidad es el signo de la vida y de la creación. Para Herder, la cultura hace los Estados, la naturaleza hace las naciones. Así, la tendencia hacia la universalización sólo es un rasgo de ciertas culturas (Roma, Francia). De ahí el círculo: franceses de la Ilustración, cuanto más intentéis ser universales, más singulares seréis. Al afirmar la singularidad de su cultura, Alemania concurre a la afirmación universal de la diversidad.

5. Independencia y dependencia. ¿Es la nación ante todo una productora o un producto, una matriz o un resultado? Los dos usos son corrientes en la historiografía. La explicación por el carácter nacional (clima, territorio, temperamento) designa una permanencia tras las vicisitudes de los sucesos. Las naciones producen la historia. La contingencia no interviene sino en la precaria articulación de estos determinismos. O se puede, además, como Hegel, concebir que ciertas naciones transportan durante un tiempo lo universal en devenir.

En cambio, para el partidario de una concepción dependiente o derivada, la nación es una cristalización de determinismos históricos y de azares políticos. Es un residuo en la superficie de los determinismos económicos, culturales. En esta concepción, la nación es vestidura, sin duda vistosa y a veces brillante, pero

de escasa importancia. Existen, ciertamente, ejemplos de continuidad histórica para algunas naciones. Es puro logro estatal. O puede también concebirse la nación como obra del destino: no siempre es deseada, pero es una comunidad que no se desvanece por un toque de varita mágica. Es, quizá, lo que sugirió Otto Bauer por «comunidad de destino» *(«Schicksallgemeinschaft»)*.

6. Ideología y apoliticismo. La nación es un catalizador ideológico, un instrumento de difusión. La Revolución francesa y la Revolución rusa son sus ejemplos más enormes. De Dantón a Napoleón, de Lenin a Stalin, el imperialismo nacional sucede al expansionismo ideológico. Objeto ideológico por excelencia, la nación facilita una base al nacionalismo, el cual, por retroacción, crea una ideología nacional, refuerza la nación.

Sin embargo, en el corazón del objeto ideológico reside su negación: la referencia nacional sirve para sofocar la división nacional. Se quiere poner fin a la guerra civil que derrocha la energía política (Maquiavelo, De Gaulle). Esta referencia nacional que hace de la nación el garante de un apoliticismo supremo es, acaso, ficción ideológica, ¡pero qué eficaz! Sirve contra el imperialismo, contra la colonización. Bien utilizada, esta referencia no repara en medios: la victoria, en efecto, refuerza la nación, y la derrota engendra el nacionalismo.

7. Transcendente y funcional. La nación, como transcendencia, pertenece, según algunos, a esas raras entidades que aportan la salvación. Uno se sacrifica por la nación bajo el imperio de una fuerza mítica o mística. Este don puede adoptar la forma de una redención, como vio Kantorowicz en su *Pro patria mori*. En todo caso, este sentimiento de pertenencia es a veces suficientemente fuerte para llegar hasta la muerte.

Por contraste, la nación parece a menudo reducida a ser el vehículo de otros conflictos (religiosos, sociales, étnicos). Es objeto de una politización instrumental: progresista para los liberales del siglo XIX, los socialistas, los descolonizadores; reaccionaria para los anti-modernos, los anti-Ilustración, los antiindustriales. En este sentido, el Estado ha hecho de la na-

ción un instrumento que se presta a múltiples usos. El Estado ha utilizado la nación para consolidarse, legitimándose y reforzándose en nombre de la nación. La nación está así al servicio del Estado, que la controla, y el Estado al servicio de la nación porque la organiza. Lo que Rousseau planteaba en abstracto en su *Contrat social*, él lo resuelve de manera pragmática y xenófoba a propósito de Polonia y de Córcega.

No obstante, el pensamiento de la nación era originariamente anti-estatal. Para Herder, la nación debía resistirse al dominio atomizador del Estado. Esta oposición a la centralización, a la expansión política, es reiterada por los nacionalismos provinciales. Finalmente, todas las peripecias son posibles en este juego funcional. En Francia, se erigió la representación nacional contra el absolutismo monárquico; ahora bien, la Revolución prolongó y reforzó el Estado, como verificó Tocqueville en *L'ancien régime et la révolution*.

8. Lo étnico y lo cívico. Esta ambivalencia es con frecuencia reducida a una oposición esquemática entre la concepción francesa (suelo, ciudadanía) y la concepción alemana (sangre y cultura). Estas dos concepciones, la nación como voluntad y la nación como herencia, son ambas tradicionales. Sólo los combates ideológicos las han presentado como incompatibles. Renan, en su célebre conferencia, al insistir sobre la necesidad de la adhesión voluntaria a la nación, mostraba de hecho que convenía elegir la propia definición de la nación en función del uso político o cultural que quisiera hacerse de ella. Los nacionalismos de finales del siglo XIX caricaturizan estas oposiciones, que se convierten en estandartes en las guerras francoalemanas. El desacuerdo fundamental recae sobre el determinismo: ¿Puede un individuo escapar a su pertenencia nacional si manifiesta voluntad de ello?

En el fondo ningún criterio conviene: los Estados-naciones nunca corresponden exactamente a las fronteras definidas por la aplicación de los criterios de nacionalidad (etnia, lengua, cultura, etc.), pero no se puede prescindir de estos criterios.

9. Continuo y discontinuo. La continuidad es un postulado indispensable de la nación, incluso cuando, para superar las dificultades que de ella derivan, sólo describiendo sus metamorfosis se prueba la persistencia del fenómeno nacional. ¿Por qué decir, en efecto, que la Grecia actual es la continuación de la Grecia de la *paideia*? ¿Por qué privilegiar el retroceso en la historia? El Estado impone deliberadamente criterios territoriales. Y además, el nacionalismo, progresista o reaccionario, debe contar con un despertar y un sobresalto: volver al pasado para proyectarse al porvenir. Lo discontinuo se impone así bajo la forma del sueño y del despertar.

La historia es una serie de fases de excitación y de adormecimiento de la nación. Hay bellas durmientes del bosque. El nacionalismo es con frecuencia excitado por el orgullo herido, el sentimiento de inferioridad, la derrota. El Romanticismo se opone a la Francia de la Ilustración y se opone, en suma, tanto a Francia como a la Ilustración. En general, el sueño es engañoso. La presión ideológica del comunismo sofoca, pero no extingue las naciones. En el siglo XIX, las grandes ideologías profetizaban la extinción o la folklorización de las naciones. Los socialistas, los liberales, no vieron que los nacionalismos iban a ser virulentos en el siglo siguiente.

*
* *

Incluso al que quiere situarse por encima o más allá de la conciencia nacional (por la ciencia, el arte, la técnica o la ética) le interesa mucho conservar la conciencia de lo nacional. Si ésta no dormita en él, existe en muchos lugares.

Las teorías, las sociologías, las concepciones de la nación, no se ponen de acuerdo ni siquiera sobre sus premisas. Constituyen varios puntos de vista sobre el mundo. Conflicto o diálogo, los dos son posibles, como para las metafísicas.

La nación atraviesa las teorías, no pertenece a ninguna y es más o menos visible según los puntos de vista. Toda teoría debería, pues, perseguir la exactitud, explicar claramente sus

postulados para evitar la confusión, pero las ambivalencias atenúan el alcance de la teoría.

La nación es un instrumento de la conciencia histórica y de la conciencia política, el nacionalismo una forma ideológica. Es una caja llena de otras cosas: concepciones del mundo, ideologías, etc. Pero funciona. Esta diversidad galvaniza. Acaso por que es vacía, contradictoria, difusa. En ella todos pueden encontrarse.

De hecho, queda uno reducido, sea a describir, con lujo de detalles en lo posible, sea a reducir, en otros órdenes de explicación contenidos en teorías más englobantes. Nuestra hipótesis es que el éxito y la persistencia de la forma nacional se deben a sus ambivalencias; y sin embargo hay otras maneras de sentir uno su pertenencia (particularista o universalista), pero las ambivalencias, en la existencia, se convierten en ambigüedades, equívocos, misterios que entusiasman o que repugnan.

CAPÍTULO 2

NACIONES E ILUSTRACIÓN, FILOSOFÍAS DE LA NACIÓN ANTES DEL NACIONALISMO: VOLTAIRE Y HERDER,

por
Gil Delannoi

En 1756 aparece la primera edición del *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*. El libro será revisado varias veces por Voltaire. Es un arquetipo de la Ilustración, no sólo a causa de su influencia, sino por su factura: se cuenta la historia universal con la seriedad del filósofo y la malicia del escritor. El *Essai sur les moeurs* no es tan histórico ni tan documentado como *Le siècle de Louis XIV* y es menos propagandístico y menos corrosivo que el *Dictionnaire philosophique*.

En el *Essai sur les moeurs* Voltaire no se inclina hacia la historia en cuanto tal, escribe para informar a un público culto. Combate la ortodoxia religiosa en nombre de la verdad histórica. Este ataque dirigido contra la credulidad y contra el fanatismo pretende establecer la Ilustración y reformar la política. Para Voltaire este progreso es posible, pero aleatorio.

El *Essai sur les moeurs* es de agradable lectura, irónico, cautivador a veces, a veces sólo elegante. No es una de las obras maestras de Voltaire. Se encuentran pocos errores en ella, pero hay generalidades y anécdotas más que una síntesis rigurosa. Voltaire, que se limita a unas ojeadas históricas sobre las naciones, permanece ajeno a todo nacionalismo y, *a fortiori*, a todo

internacionalismo. Lo conduce lo universal y, con respecto a este universalismo, la historia le parece llena de atrocidades inútiles. El *Dictionnaire philosophique* lo dirá con más claridad: «*Desear uno la grandeza de la propia patria es desear daño a sus vecinos*».[1]

En el *Essai sur les moeurs* una diferencia fundamental separa la variedad y el caos de las creencias por una parte, y la simplicidad y unidad de la moral por otra. Voltaire no es inexacto o injusto, sino parcial. Cree en la posibilidad de seleccionar en el interior de las culturas y entre ellas. Su teoría de la nación es débil y difusa por estar sometida al proyecto emancipador de la Ilustración. El universalismo bloquea todo nacionalismo.

El *Essai sur les moeurs* cumple, sin embargo, algunas condiciones que serán favorables a la aparición de nuevas teorías de la nación: algo de ciencia histórica y una filosofía de la historia bastante coherente. En esta tendencia, con y contra Voltaire, Rousseau, por medio de una teoría política de la nación, y Herder, por medio de una teoría cultural, indicarán unos caminos que seguirán los futuros nacionalismos.

1

Voltaire está resuelto, ante todo, a **salir de la historia superficial**. «*La finalidad de este trabajo no es la de saber en qué año un príncipe indigno de ser conocido sucedió a un príncipe bárbaro en una grosera nación*»,[2] advierte. Su objetivo, en cambio, es vasto y elevado: «*Descubrir cuál era entonces la sociedad de los hombres, cómo se vivía en el interior de las familias, qué artes se cultivaban, en lugar de repetir tantas desdichas y tantos combates, funestos objetos de la historia, y lugares comunes de la maldad humana*».[3] La mayor parte de los historiadores, en efecto, se han interesado más por los príncipes que por los hom-

1. Artículo «patria».
2. *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (1756), editado por René Pomeau, París, Bordas, Classiques Garnier, 1990. Prefacio, pág. 195.
3. Cap. 81, pág. 757.

bres.[4] Voltaire no quiere reducir la historia a la crónica de los soberanos y de quienes los sirvieron. Este ambicioso programa no siempre será respetado por el historiador Voltaire; se dedicará, sin embargo, a descubrir lecciones políticas y pragmáticas en las experiencias coronadas por el éxito y en los buenos gobernantes.[5] Voltaire quiere romper con sus predecesores. *«El ilustre Bossuet (...) se detuvo en Carlomagno.»*[6] Bossuet consideró a los musulmanes sólo como bárbaros, cuando aportaron artes y técnicas a la humanidad. La historia católica, tal como Bossuet la cuenta, concede un espacio desproporcionado a la historia sagrada. El mal y las desgracias que se encuentran por todas partes en la historia universal se justifican en ella por un designio providencial. En Bossuet la credulidad malogra la amplitud de visión, según Voltaire.

Lo que debe guiar al historiador universalista es la imagen **de una naturaleza humana constante**, la misma en todas partes. *«Siendo la naturaleza la misma en todas partes, los hombres tuvieron que adoptar necesariamente las mismas verdades y los mismos errores en las cosas que más tienen al alcance de los sentidos y que más impresionan la imaginación.»*[7] Para Voltaire, la fuente de todas las teologías es única, y comparable a la adolescencia del espíritu, momento en el que uno se pregunta por qué existe el mal sobre la tierra.[8] La humanidad ha pretendido en todos sitios purificar el cuerpo con agua y los metales con fuego; y los templos han conservado siempre estos dos preciosos elementos.[9] Todos los pueblos, excepto los chinos, concibieron la idea de otra vida.[10] Voltaire piensa, pues, que todos los pueblos han evolucionado de igual modo, pasando del politeísmo al monoteísmo y, después, del monoteísmo a la creencia en otra

4. T. II, pág. 816.
5. Cap. 114, t. II, pág. 116.
6. Prólogo, pág. 196.
7. Introducción, cap. VI, pág. 18; véase también cap. 142, t. II, pág. 314.
8. Introducción, cap. VI, pág. 21.
9. Introducción, cap. VI, pág. 22.
10. Introducción, cap. XVII, pág. 60.

vida.[11] En suma, *«el hombre en general siempre ha sido lo que es; eso no quiere decir que haya tenido siempre hermosas ciudades, cañón con proyectil de veinticinco libras, operas cómicas y conventos de religiosas. Pero siempre ha tenido el mismo instinto que lo lleva a amarse a sí mismo, en la compañera de su placer, en sus hijos, en sus nietos, en las obras de sus manos».*[12] A partir de ahí, hay tres formas de subyugar a los hombres: por medio de leyes, por la religión o por la violencia.[13] Estas formas, de hecho, van a proliferar, creando una multitud de particularidades. Por eso, mientras que la naturaleza se caracteriza por la unidad, la cultura va a caracterizarse por una extremada diversidad.[14] La proliferación de las costumbres oculta lo común a todos los hombres: las pasiones y la razón.[15] Todos los hombres tienen el sentido de la conmiseración y de la justicia. *«Dios nos ha dado un principio de razón universal como ha dado plumas a las aves y piel a los osos; y este principio es tan constante que subsiste a pesar de todas las pasiones que lo combaten, a pesar de los tiranos que quieren ahogarlo en sangre, a pesar de los impostores que pretenden aniquilarlo en la superstición.»*[16] En el fondo, la diversidad cultural nunca es irreversible. Siempre se puede regresar a los orígenes de la naturaleza humana. Los ritos dividen a los hombres, la moral los reúne.[17] No matar, no robar, son leyes naturales, aunque unos ritos inútiles y perniciosos hagan aparecer lo contrario.[18] Para Voltaire, la ley natural consiste en ser equitativo y benéfico,[19] en tratar a los hombres como querríamos que ellos nos tratasen. Es la ley más universal, aunque sea la menos observada.

Ciertamente, Voltaire tiene que reconocer de igual modo

11. Introducción, cap. XVI, pág. 94.
12. Introducción, cap. VII, pág. 25.
13. Cap. 13, pág. 311.
14. Cap. 197, t. II, pág. 810.
15. Cap. 143, t. II, pág. 321.
16. Introducción, cap. VII, pág. 27
17. Introducción, cap. XVII, pág. 65. También, cap. 5, pag. 250.
18. Introducción, cap. LIII, pág. 192.
19. Cap. 197, t. II, pág. 809.

que **la superstición y el fanatismo son universales**. El fanatismo es un triste patrimonio de la naturaleza humana.[20] La historia universal despliega todo un catálogo de supersticiones, salvo entre los chinos doctos.[21] *«El mismo espíritu preside todas estas fábulas; en todas partes existe entre los hombres una confusa idea, que los dioses descendieron antaño a la tierra.»*[22] Síguese el horror de los ritos, en los que se sacrifican animales y algunas veces hombres.[23] La vanidad humana ha impregnado la imagen de Dios y lo ha pintado imperioso, orgulloso, colérico. Al no poder estas supersticiones borrar totalmente lo universal, se sirven de algunos grandes dogmas sin confesarlo.[24] Por su persistencia es por lo que resultan más dañinas; duran y sigue matándose en su nombre.[25] Pasan por altibajos, pero no mueren: *«Las mismas locuras parecen destinadas a reaparecer de vez en cuando en el escenario del mundo; pero tambien el buen sentido es el mismo en todos los tiempos»*.[26] En todos los siglos el fanatismo se compone de ignorancia, de superstición, de crueldad.[27] El que por habilidad extiende el fanatismo, queda enseguida sujeto por él y puede ser su víctima;[28] ahora bien, el destino de los religiosos los conduce del entusiasmo a la habilidad.[29]

Para Voltaire, **la historia es una sucesión de crímenes**. Las virtudes se parecen a *«viviendas diseminadas aquí y allá en medio de desiertos salvajes»*.[30] La cara siniestra de lo universal es *«este espíritu de guerra, de muerte y destrucción, que siempre ha despoblado la tierra»*.[31] El asco se apodera del historiador ante

20. Introducción, cap. XVII, pág. 61.
21. Introducción, cap. VII, pág. 22.
22. Introducción, cap. IX, pag. 33.
23. Introduccion, cap. XXXVI, pags. 126-127.
24. Cap. 7, pag. 274.
25. Cap. 22, pag. 368.
26. Cap. 31, pág. 420.
27. Cap. 80, pag. 752.
28. Cap. 46, pag. 505.
29. Cap. 139, t. II, pag. 288.
30. Cap. 197, t. II, pag. 804.
31. Cap. 197, t. II, pág. 808.

los horrores que descubre: *«El género humano parecería odioso si se hubiera dicho todo».*[32] En casi todas partes, el mismo espectáculo: mucho desvarío y algo de cordura. Religiones bárbaras sacrificaron niños. Los judíos, a su vez, son los antepasados del cristianismo y los cristianos los persiguen.[33] *«El instinto, más que la razón, conduce al género humano. En todas partes se adora a la Divinidad y se la deshonra.»*[34] Nos encontramos, en suma, en presencia de dos universales, las pasiones y la razón; las pasiones se imponen a la razón y esta relación es la que hay que invertir, según Voltaire.

El combate intelectual y político empieza por **la ironía contra los milagros**. Apenas toca los milagros más fundamentales del cristianismo, Voltaire declara su creencia ciega: ironía.[35] En otros lugares siembra la duda: *«Solamente me limito a sorprenderme ante el silencio de todos los egipcios y de todos los griegos. Dios no quiso sin duda que una historia tan divina nos fuese transmitida por mano alguna profana».*[36] La Ilustración extingue o explica los milagros, observa más tarde, y desde que hay academias de las ciencias, los milagros han desertado de Europa.[37]

Para Voltaire, la ortodoxia se ha edificado para justificar lo absurdo y hay que someterla al **empleo constante del espíritu crítico**. *«La superstición inventa usos ridículos y el espíritu novelesco les inventa razones absurdas.»*[38] La fábula crea la leyenda que crea el rito. Se erigen templos a héroes imaginarios. Los verdaderos héroes, tales como Arístides o Temístocles, mueren sin honores. El historiador debe ser desconfiado: no conviene creer a un pueblo por sí mismo, escribe Voltaire, salvo si se trata de hechos poco favorecedores, verosímiles y que no se oponen a las leyes de la naturaleza.[39] Muchas veces es imposible, incluso,

32. Suplemento, t. II, pág. 934.
33. Cap. 103, t. II, pág. 63.
34. Introducción, cap. XI, pág. 41.
35. Introducción, cap. XVI, pág. 58.
36. Introducción, cap. XIX, pág. 75.
37. Cap. 37, pág. 442.
38. Introducción, cap. XII, pág. 45.
39. Introducción, cap. XXIX, pág. 87

discutir las supersticiones, pues no puede probarse absolutamente que los milagros no tuvieron lugar y, por añadidura, está uno amenazado por los ortodoxos.[40]

Las ceremonias, los monumentos, los documentos inducen a error y a veces se elaboran para engañar.[41] Conocidos son los mitos y las fábulas que atribuyen falsas genealogías a los reyes de Francia.[42] La historia seria y realmente crítica no empezó hasta el Renacimiento, con autores como Maquiavelo o Guicciardini.[43] Desde entonces ha progresado la erudición, pero está a menudo cargada de detalles inútiles y ha cohabitado con frecuencia con antiguas supersticiones. Por consiguiente, *«leyendo la historia, un espíritu justo apenas tiene otra ocupación que refutarla»*.[44] El consentimiento general nada prueba, ni para la superstición, ni siquiera para la ciencia, observa Voltaire al mencionar a Copérnico. *«Los que desengañan a los hombres son sus verdaderos benefactores.»*[45]

En el combate crítico que lo ocupa, Voltaire considera que **el cristianismo es la religión más descarriada**. El comportamiento de Jesús es tan sublime que, en la práctica, los cristianos quedan en evidencia al compararlos. Y comparados más modestamente con las demás religiones, aparecen como intolerantes, proselitistas incluso por la fuerza. *«El divino fundador del cristianismo, viviendo en la humildad y en la paz, predicó el perdón de las injurias; y su santa y suave religión se convirtió, por nuestros furores, en la más intolerante, en la más bárbara de todas.»*[46] La historia de Europa está llena de poderosos convertidos en cristianos por interés y que han seguido siendo bárbaros por placer, tales como Clodoveo o Carlomagno.[47] La Iglesia además, en sus continuas disputas teológicas, ha optado siem-

40. Introducción, cap. XXIV, pág. 87.
41. Cap. 197, t. II, pág. 801.
42. Cap. 8, pág. 280.
43. Cap. 10, pág. 298.
44. Cap. 51, pág. 541; también cap. 175, t. II, pág. 588.
45. Introducción, cap. XXXV, pág 126.
46. Cap. 7, pág. 275.
47. Cap. 11, pág. 306; cap. 16, pág. 336.

pre por la solución mas intolerante.[48] Voltaire compara la relativa calma que rodeó la muerte de Sócrates con la barbarie de las hogueras en las que perecieron Jean Hus o Jerónimo de Praga.[49] Sin embargo, por precaución ideológica y por convicción moral, no deplora sino el detalle y el mal uso de la religión, pues *«si el dogma suscita el fanatismo y la guerra, la moral inspira en todas partes la concordia»*.[50]

Voltaire no deja de referirse a la edad suprema de la barbarie cristiana: **la Edad Media y las Cruzadas son un período de tinieblas**. La lisonjera reputación de Carlomagno es engañosa.[51] Las invasiones habían hecho a Europa enteramente bárbara y no subsistían, por toda civilización, sino algunas fundaciones de monasterios.[52] Hasta el siglo XII, *«algunos capitanes bárbaros se disputaban con obispos bárbaros el dominio de unos siervos imbéciles»*.[53] Se desencadena seguidamente el horror de las Cruzadas con un dinamismo comprensible, puesto que el papa proponía a unos guerreros la remisión de sus pecados mediante, como penitencia, la satisfacción de sus pasiones.[54] A la toma de Jerusalén, se hacen plegarias tras la masacre.[55] San Luis fue un rey digno de elogio, pero su reinado se malogró por las Cruzadas, según Voltaire.[56]

Si conviene **reconocer el valor de las demás naciones**, es, para Voltaire, con una reserva mental contra la arrogancia de la Europa cristiana, a fin de afirmar la unidad del género humano. Así, *«los canadienses eran espartanos, en comparación con los patanes que vegetan en nuestros pueblos, y con los sibaritas que se debilitan en nuestras ciudades»*.[57] Los europeos ven el ridícu-

48. Cap. 45, pág. 487.
49. Cap. 73, pág. 701.
50. Cap. 197, t. II, pag. 810.
51. Cap. 15, pág. 324.
52. Cap. 17, pág. 339.
53. Cap. 24, pág. 384.
54. Cap. 54, pág. 559.
55. Cap. 54, pág. 566.
56. Cap. 63, pág. 635.
57. Introducción, cap. VII, pág. 23.

lo de las ceremonias de los demás y no ven el de las suyas.[58] Desde este punto de vista, el universalismo de Voltaire no es ingenuo, aunque se guarde de cualquier relativismo. «*Ya es hora de que renunciemos a la indigna costumbre de calumniar a todas las sectas y de insultar a todas las naciones.*»[59] En esta cuestión son dudosas las fuentes eruditas, pues los misioneros son parciales, demasiado europeos, demasiado católicos. La colonización es a la vez un progreso y una destrucción. Los europeos, para asegurar sus fuerzas y su prosperidad, necesitaban conquistar tierras y dominar pueblos; «esas gentes no nos necesitaban», concluye Voltaire.[60] Que los europeos, pues, miren más atrás en el tiempo: los chinos fueron los primeros civilizados. Tenían una moral, artes, ciencias. Su historia es menos fabulosa, su cronología más exacta que en Europa.[61] Su religión carece de superstición, de barbarie, de infierno. Confucio expone una filosofía desprovista de profetismo.[62] La moral más antigua es la más justa y la más sencilla.

Voltaire no deja de subrayar en varias ocasiones que **la historia ignora el progreso continuo** y sigue siendo profundamente imprevisible. ¿Quién habría podido prever que el papa estaría un día en el lugar del emperador, los tártaros en el lugar de los chinos y Mahomet II en Constantinopla? [63] Estas profundas alteraciones aniquilan, borran, muchas cosas. El estancamiento y la regresión constituyen la parte principal de la historia; los progresos duraderos o recuperados sólo son superficie y espuma. La historia es lineal y no cíclica. El movimiento continuo impide volver atrás, incluso a lo mejor. No se puede permanecer en una buena época, pero puede alcanzarse en algunos momentos lo mejor de lo universal. Varias épocas privilegiadas, cimas escasas, son referencias de ello. Grecia había realizado el pro-

58. Introducción, cap. XVII, pág. 64; cap. XXX, pag. 104; cap. XXXV, pag. 125; cap. 6, pág. 260.
59. Cap. 4, pag. 239.
60. Cap. 143, t. II, pág. 325.
61. Introduccion, cap. XVIII, pág. 66.
62. Introducción, cap. XVIII, pag. 69
63. Introducción, cap. LII, pág. 186; cap. 13, pag. 318.

greso definitivo en las bellas artes y en filosofía. La libertad de pensamiento contribuyó a su prosperidad, como contribuye a la de la Inglaterra del siglo XVIII, según Voltaire.[64] Los momentos culminantes de la civilización se reducen a cuatro siglos: el de Alejandro (que tomará el nombre de Pericles en *El siglo de Luis XIV*), el de Augusto, el de los Médicis y el de Luis XIV.[65] ¿Cómo fundamenta Voltaire su elección? Se interesa por las lenguas, por su pureza, su elegancia y su precisión. Sostiene, a diferencia de Rousseau, que las artes suavizan la maldad, incluso en los tiranos.[66] El pueblo, frecuentemente desdichado, siempre estúpido, bajo el dominio de las supersticiones, permanece al margen de este florecimiento.[67] Si la época les es favorable, puede verse a grandes hombres, y son los que contribuyen a lo útil y a lo agradable. En Francia, el ejemplo más edificante que Voltaire aduce es el de Enrique IV, rey enemigo del fanatismo.[68] Voltaire piensa que tres grandes fuerzas determinan el comportamiento de los hombres: el clima, la religión y el gobierno.[69]

¿Puede creer Voltaire en un progreso cercano e irreversible? Para él, la mayoría de los pueblos son todavía bárbaros o infantiles,[70] pero la ciencia sigue siendo universal y a veces liberadora: «*Los hombres supieron algo sobre la verdad interrogando a la naturaleza*».[71] La eclosión reciente de la Ilustración permite la esperanza; acostumbrémonos, pues –piensa él–,[72] a despreciar los dogmas y a favorecer la moral. En el fondo, el empleo de la razón y la descripción del fanatismo son las únicas armas; el *Ensayo sobre las costumbres* las utiliza cuanto le es posible. Siendo el ridículo más eficaz que la indignación, Voltai-

64. Introducción, cap. XXV, pág. 92.
65. Cap. 5, pág. 247.
66. Cap. 121, t. II, pág. 174.
67. Introducción, cap. XXVII, pág. 96.
68. Cap. 174, t. II, pág. 543.
69. Cap. 197, t. II, pág. 806.
70. Cap. 142, t. II, pág. 317.
71. Apéndice, t. II, pág. 843.
72. Suplemento, t. II, pág. 912, pág. 931.

re le presta la fineza contundente de su estilo. Es su vertiente destructora. Pero el universalismo es propuesto sin cesar en la otra vertiente. El patriotismo, obstáculo particularista, es reducido a una virtud de ladrones y de conquistadores que se reparten un botín.[73] La gloria nacional sólo podría derivarse de la participación pacífica en el progreso de la Ilustración.

Las artes y la tolerancia son los únicos logros dignos de una nación ilustrada. El *Essai*, entonces, está terminado y concluye así: «*Cuando una nación conoce las artes, cuando no está subyugada o arrebatada por los extranjeros, sale fácilmente de sus ruinas y siempre se restablece*».[74]

La historia universal de Voltaire se preocupa por la veracidad y la filosofía y no manifiesta curiosidad desinteresada. A diferencia de Montesquieu, más que en los climas o en las leyes, Voltaire cree en la influencia de los libros, es decir de las religiones, de las metafísicas, de las ideologías. De ahí viene la esperanza y el ardor que pone en una guerra ideológica.[75] Piensa que hay una polémica vital para el futuro de la humanidad y, en conjunto, gana esta batalla a fuerza de buen sentido. Atacada la credulidad, se hiere la propaganda clerical. De paso, el espíritu crítico ha cometido algunos errores pues sucede que cosas verdaderas no son verosímiles.

Voltaire, además, es incapaz de ver ciertas verdades bajo el manto de los mitos. Se ha equivocado sobre la prostitución sagrada, el diluvio, o sobre algunos ritos. Ha repetido prejuicios hostiles a los judíos o a los padres de la Iglesia. En suma, no se ha acantonado en la historia dinástica, pero tampoco ha entrevisto la «*Kulturgeschichte*» que se inicia en Alemania. Ha hecho una historia global aguijoneada por la filosofía. Para él, un ensayo tal es una forma de influencia entre otras. Las practicará todas. Se dirigirá a los príncipes, difundirá sus escritos, luchará contra los abusos, dirigirá su pueblo modelo. Todas las tendencias de la Ilustración se encuentran en él: el despotismo ilustrado, la pro-

73. Introducción, cap. L, pág. 181.
74. Cap. 197, t. II, pág. 812.
75. *Dictionnaire philosophique*, artículo «États, gouvernements».

paganda filosófica, la defensa de las causas individuales, la experimentación local.

2

Por medio de escritos oficiales y clandestinos Voltaire estaba presente en todos los frentes. Influía en las cortes europeas y en la opinión burguesa. Actuaba contra los prejuicios de su tiempo pero también se servía de ellos, adoptaba algunos. Traba un combate intelectual encarnizado para *«aplastar a la infame»* pero lo rodea de prudencia filosófica y política. *«Un ateo que fuese razonador, violento y poderoso sería una plaga tan funesta como un supersticioso sanguinario»*, juzga de manera bastante premonitoria. La Ilustración de Voltaire triunfará en la segunda mitad del siglo XVIII. Una gran parte de ella ha sido asimilada. Incluso Rousseau ironiza contra los milagros. El humanismo cristiano, tanto católico como protestante, ya nunca se impondrá por sí mismo. A pesar de todo, ese nuevo mundo confía en la naturaleza humana. *«[EL hombre] es perfectible; y de ello se ha concluido que se ha pervertido.»* La fórmula se acepta ampliamente después de Voltaire. La Ilustración hace esperar que pueda gobernarse mejor, con más moderación, más razón, para la felicidad de todos. Pero, para eso, el combate ideológico prosigue: Atenas contra Jerusalén, la Roma de los antoninos contra la de los papas. Poniendo fin a algunas fábulas mediante simplificaciones, Voltaire suscitó otras críticas, otras empresas intelectuales. Con el éxito, la Ilustración, al menos en París, adquiere un aspecto materialista y ateo. En las copiosas y filosóficas comidas del barón de Holbac, los vinos son buenos y las ideas vivaces. La influencia artística e intelectual francesa, cuando simboliza la Ilustración, puede parecer que la acapara. La vida refinada unifica Europa mediante una modernidad en la que la conversación se impone sobre el conocimiento. Rousseau reacciona contra el artificio, la corrupción y la superficialidad que acompañan al siglo de la Ilustración. Propugna el retorno a una bondad y a una libertad primitivas.

Rousseau rechaza la definición volteriana de civilización. En

el *Discurso sobre las artes y las ciencias*, el *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad*, o la *Carta a d'Alembert sobre los espectáculos*, sostiene que la civilización ha ido contra la naturaleza y que hay que volver a la naturaleza. También aquí el camino pasa por lo universal: existe un derecho natural común a todos los hombres. Por esta razón, Voltaire y Rousseau serán vaciados en el molde revolucionario a pesar de su antagonismo. El *Contrato social* expone una concepción ambigua de la voluntad general. El ideal de independencia nacional mezcla, en Rousseau, la autarquía colectiva y la fusión de los individuos. Revolucionario en principio, reaccionario de hecho, Rousseau piensa que los corsos o los polacos pueden ser bien gobernados porque todavía son poco civilizados. Según él, para mantener la comunidad nacional y afirmar la libertad patriótica, hay que rechazar los vicios hedonistas. Civismo y cohesión obligan a sofocar el individualismo. Rousseau mismo, sin embargo, fue individualista. Acaso lo juzgaba necesario en un mundo que él consideraba corrompido y artificial, o bien no le inquietaba la coherencia. Es favorable, en todo caso, al mantenimiento de ciertas costumbres en cuanto que son el cemento de la cohesión nacional. Tomando el modelo de Esparta, desea hacer mas homogénea la comunidad nacional y recomienda la educación del Estado y la xenofobia. En Rousseau la política cede su lugar a menudo a una estética de la identidad. El sentimiento de la existencia irriga su pensamiento. La voluntad general es una afirmación de la identidad colectiva. Comparado con Voltaire, Rousseau conserva el universalismo y reemplaza el individualismo por el patriotismo. Porque está contra la ortodoxia, contra el inmovilismo, y en pro de una democracia igualitaria, Rousseau pertenece a la Ilustración; pero inclinado sobre su íntima existencia, asqueado por la alienación del hombre en la sociedad, ávido a la vez de soledad y de comunidad, ha dejado ya la época de la Ilustración.

La encuesta sobre las culturas podía conducirse de otro modo. Sin las ideas fijas ni los objetivos ideológicos de Voltaire, era tentador continuar explorando la diversidad cultural para comprenderla de manera más profunda y más completa. Vico

había concebido la idea de ello, pero sus obras seguían siendo desconocidas. Herder va a dar una réplica coherente a la Ilustración. A este efecto, invierte su modelo fundamental. Para Voltaire, la naturaleza era la sede de la unidad y la cultura la de la diversidad, pero Herder, que advierte la presión uniformadora y el proyecto colonizador de la Ilustración, invierte la perspectiva; para él, es la naturaleza la sede de la diversidad, y la cultura la de la unidad, y en esta unidad percibe una uniformidad nociva para el hombre.

Ya no desea, pues, forjar una unidad cultural según el modelo de la unidad natural, como la quería Voltaire, sino que, por el contrario, quiere respetar la unidad natural a través de la diversidad cultural. Esta crítica de la Ilustración es una de las fuentes del Romanticismo.

El cosmopolitismo de la Ilustración, víctima de su éxito, provocó resistencias culturales nacionales. La Ilustración reina, al menos en apariencia; las señales de reverencia son numerosas en Rusia, Prusia, Suecia, Polonia. En estos países unos déspotas ilustrados reducen la influencia del clero. En el resto extienden su poder estatal bajo la máscara de la Ilustración: Polonia es invadida; Rusia hace la guerra a los turcos.

Cuando Herder publica *Otra filosofía de la historia* en 1774, es para separarse de la Ilustración: *Auch eine Philosophie der Geschichte*: ¡una más! Y muy nueva. Publicará seguidamente una *Filosofía de la historia de la humanidad* (1784-1791). Herder nació en 1744. Fue discípulo de Hamann y pastor en Riga. Conoce a Kant en Koenigsberg, a Goethe en Estrasburgo. Para él, la obra alemana será la educación, sin chauvinismo ni nacionalismo, como para Goethe, en el espíritu de Weimar. Wilhem von Humboldt funda la universidad de Berlín en 1810. Este florecimiento es, ante todo, intelectual. Herder lee de modo desmesurado. Su apetito de saber lo dispone a los esfuerzos de comprensión y de simpatía intelectual. «*La Biblia, la poesía oriental, el origen del lenguaje, los principios del arte, la filosofía de la historia, las leyendas populares lo atraen y lo retienen alternativamente. Aprende las lenguas para leer las obras maestras de todos los tiempos y de todos los países en el texto original y*

para saborear lo que no se traduce, el color de las palabras y la sonoridad de los versos.»[76] Esta inmensa curiosidad es empleada también para combatir la Ilustración y a su arquetipo, Voltaire, el *«niño senil»* que se cree universal y no es ni enciclopédico. Como Rousseau, en efecto, Herder rechaza la universalidad artificial que trae la Ilustración. Su gusto por la vitalidad, por la autenticidad y por el sentimiento lo acercan a Rousseau, pero lo utiliza de modo muy distinto. En lugar de cuestionar la civilización en nombre de una naturaleza abstracta o primitiva, impugna la civilización en nombre de las civilizaciones. Para Herder, la nación no resulta de una voluntad política ancestral, sino de un determinismo cultural. No es un individuo abstracto forjado por hombres, sino un colectivo individualizado, unico, particular. *«La política,* piensa, *crea los Estados, la naturaleza crea las naciones.»*

Herder escribe contra la Ilustración. Hay ademas en su obra el esbozo de algunos principios (relativismo, populismo) que atacarán violentamente las consecuencias de la Ilustración. Pero, a pesar de su crítica y de la superación que ésta supone, tiene puntos comunes con la Ilustración.

La **crítica de la Ilustración** es global. En la Ilustracion, Herder descubre que la universalidad enmascara un proyecto dominador. De modo semejante a como las religiones se descarriaban en la historia de Voltaire, la Ilustración, piensa él, oprime en nombre de un proyecto emancipador. El racionalismo reductor asimila toscamente las diferencias en unos esquemas compactos. Es hora de que lo concreto prevalezca sobre lo abstracto. El interés por la diferencia misma abre nuestros ojos a un tornasol naturalista. No existe naturaleza humana fija, sino sólo disposiciones comunes, según Herder. La realidad es variedad infinita y no puede ser artificialmente reproducida. La universalización, la mecanización, la uniformización, desembocan, por decirlo así, en la alienación (el término no es empleado

76. Levy-Bruhl, *L'Allemagne depuis Leibniz, essai sur le développement de la conscience nationale en Allemagne (1700-1840)*, Paris, Hachette, 1890, pág. 155.

por Herder) individual y colectiva. La Ilustracion se dirigia a un individuo destinado a la emancipacion universal. Para Herder, prima la pertenencia; no se escapa a ella. El Estado, ciertamente, es anónimo. La nación, afortunadamente, es una cultura concreta: el sentimiento de pertenencia deriva de una solidaridad activa y calurosa. El estudio de las actitudes, de las costumbres, de las estéticas populares, es aqui el embrión de una etnología. La singularidad se añade al determinismo. Como todo individuo, toda nacion tiene la vocacion de expresar su creatividad y su originalidad. Conviene así rehabilitar la Edad Media, que fue una época comunitaria en plenitud. Cada civilización es una cultura, un modo de vida, un alma. En conjunto, son modos de vida incompatibles los que emergen de ella. La historia separa a los hombres: Sócrates es ante todo un ateniense. Las figuras intemporales son tristes momias. En el corazón de la resistencia de Herder a la Ilustración, hay un grito: ¡calor! ¡sangre! ¡vida! ¡humanidad!

Herder escribe en un estilo rapsódico, claro, sentimental. Para Isaiah Berlin,[77] el pensamiento de Herder puede caracterizarse por el populismo, el expresionismo, el pluralismo. Esta idea de la singularidad elogia todo lo que se resiste a la asimilación. Herder, sin embargo, no puede disimular sus preferencias: los griegos, los hebreos, los alemanes. Es menos entusiasta con respecto a Egipto, Roma o Francia, civilizaciones –parece– poco poéticas.

A veces, en lo que Herder se ejercita es en **una superación de la Ilustración**. Sobre los climas, las mentalidades derivadas de ellos y las civilizaciones que sobre esto se edifican, relativiza más que Montesquieu y Voltaire. El espíritu de una nación lleva consigo un sentido orgánico y étnico. El estudio de las mentalidades se parece a los cantos, a las epopeyas. «*Haceos pastor con los pastores, agricultor con un pueblo agrícola, oriental con los antiguos pueblos del Oriente, si quereis saborear estos libros en el espíritu que los ha inspirado*», aconseja Herder.[78] Las lenguas,

77. *Vico and Herder*, Londres, The Hogarth Press, 1976.
78. Citado por Levy-Bruhl, *op. cit.*, pag. 164.

en suma, son tan fundamentales que son casi intraducibles.

El arte es la expresión más total y más profunda de una nación. Solo él puede expresar la totalidad humana. La visión en la que se resume el ideal de Herder representa a unas naciones que coexisten pacíficamente. Es un culturalismo pacífico, casi botánico. «*La naturaleza instruye a las familias. El estado más natural es, pues, el de una nación poseedora de un carácter nacional que puede conservar durante siglos y que puede alcanzar incluso un gran desarrollo si los fundadores de la nación se dedican a ello; pues la nación, igual que la familia, es una planta de la naturaleza, sólo que sus ramas son más numerosas. Así que nada parece más directamente opuesto a la finalidad de los gobiernos que la ampliación desproporcionada de los Estados y la reunión bajo un mismo cetro de una mezcla extravagante de razas y naciones. Un cetro humano es demasiado débil y demasiado frágil para reunir en un solo conjunto elementos tan diferentes.*»[79] Herder detesta la arrogancia nacional, el imperialismo, la colonización y las guerras. No quiere sacrificar ni los individuos ni las culturas a las vastas abstracciones ideológicas. Es un rechazo a todo amo y a todo despotismo, incluso ilustrado: «*el hombre que necesita un amo no es sino un animal; apenas se convierte en hombre, esta necesidad desaparece*».[80]

Su pacifismo, su tolerancia, recuerdan que Herder se situaba también en la **prolongación de la Ilustración**. Para él, el individuo es, en principio, más libre que el individuo de Rousseau, puesto que debe ser protegido de toda imposición de la voluntad política o estatal. La noción kantiana de autodeterminación influyó mucho en él. La aplica a la vez al individuo y a las culturas. Y, además, tiene el sentido de lo que Hegel llamará reconocimiento. Herder no pretende la aniquilación de la Ilustración. No cae en el misticismo y cree en el progreso científico. Imagina una Alemania educadora, popular, poética. Rechaza el patriotismo prusiano. «*Entre todos los vanidosos, el vanidoso de*

79. *Philosophie de l'histoire de l'humanité (1784-1791)*, París, Firmin Didot, 1861, trad. Fr. Émile Tandel, pág. 116.
80. *Philosophie de l'histoire de l'humanite*, libro IX, cap. 4.

su nacionalidad me parece un tonto completo, igual que el envanecido por su nacimiento o por su riqueza. ¿Qué es una nación? Un gran jardín sin cultivo lleno de buenas y malas hierbas.»[81] Con un optimismo rousseauniano y kantiano imagina la paz universal.

No concibe su conjunto de las culturas sino bajo la forma de un universo desprovisto de agresividad. No piensa en una vuelta atrás; no es reaccionario. Si defiende el cristianismo contra la ironía de Voltaire, no por eso deja de condenar el descarrío del clero.

¿Debe Herder ser reducido a sus desventuras personales? Había ido a París, había sufrido sintiéndose al margen del mundo de los filósofos y de los hombres cultos, pero bastante semejante en eso a Rousseau, habría rechazado estar en el si hubiese sido invitado. Y, por otra parte, escribe a Goethe: «*No me interesa la política*». Su respuesta a la Ilustración es más profunda que un desengaño personal. Era justamente inevitable porque asumía ciertos principios de la Ilustración más en serio de lo que lo hacía la misma Ilustracion: el respeto a las culturas, el ideal de autodeterminación. Pero al oponer el alma y el sentimiento al espíritu y la razón, esta otra actitud iniciaba el cambio de rumbo del Romanticismo. Voltaire tenía una filosofía política que le impedía ver las culturas. Herder tiene una filosofía de las culturas que le impide ver la política.

El nacionalismo no está ahí todavía. Ni siquiera los anti-Ilustracion, que querían recuperar el calor humano, el pueblo y el misterio, presintieron la compensación vitalista e identitaria que el nacionalismo intentaría aportar a la modernización. El universalismo emancipador quiere unificar, consigue uniformizar y, como reacción, reaviva los particularismos y las desigualdades. El particularismo se adentra en violentos callejones sin salida. Ni la Ilustración de Voltaire ni el culturalismo de Herder consiguen sus objetivos. ¿Debe alegrarnos este pluralismo? A pesar de sus excesos, Voltaire y Herder no son irreconciliables pues no son nacionalistas. Es posible conciliar *la* y *las* civilizaciones, pero no unas filosofías de la historia opuestas.

81. Citado por Levy-Bruhl, *op. cit.*, pag. 160.

CAPÍTULO 3

LÓGICAS DE LA NACIÓN

por

Alain Renaut

Hoy ya no ignoramos que hay una historia de los conceptos y de los valores, incluso de los que pueden parecernos en un primer acercamiento, más «naturales» y menos susceptibles de ser sometidos a un enfoque «genealógico». Sabemos igualmente que, frente a su historificación por el pensamiento contemporáneo, muchas categorías han perdido una parte de su sentido y de su prestigio. Ahora bien, desde este punto de vista, la idea de nación es testimonio de una obstinación paradójica. Ciertamente, también para ella ha tenido lugar la historificación: esta noción tiene una historia bastante bien conocida hoy, relativamente breve, acompasada por algunos momentos fuertes (como el momento revolucionario, por ejemplo); y después por la aparición, a lo largo del siglo XIX, del problema de las nacionalidades, ese grave factor de desestabilización para la Europa política, hasta el punto de haber constituido una de las causas del primer conflicto mundial.

Se sabe también que el destino de la idea de nación, del problema de las nacionalidades, se ha desplazado seguidamente hacia el temible fenómeno del nacionalismo, el cual ha desempeñado a su vez, para la Europa –e incluso el mundo– del siglo

XX, un poderoso papel desestabilizador, hasta convertirse en uno de los componentes de los más trágicos episodios de nuestra historia reciente. Apenas ignoramos ya, en resumen, lo que la idea de nación puede tener de histórico, percibimos su intrínseca historicidad y, sin embargo, a pesar de los múltiples efectos más que perversos que acompañan su historia, estamos aquí en presencia de una idea que, paradójicamente, se resiste a la puesta en evidencia de su dimensión histórica.

Sorprendente resistencia, en efecto, la de la idea de nación. En realidad, el siglo XIX –que estuvo atravesado por el problema de las nacionalidades– y el siglo XX –que ha experimentado los efectos del nacionalismo– han intentado, episódicamente, cuestionar de nuevo el valor de la nación: los temas del cosmopolitismo, y después del internacionalismo, acompañaron así las metamorfosis de la idea de nación, como para servirles de antídoto y no por eso deja de percibirse, sin embargo, que hoy esta idea parece haber resistido victoriosamente a las temáticas cosmopolitas e internacionalistas.

En el continente del que procedo, incluso una tentativa meritoria como la de la construcción europea se ha atascado desde su punto de partida en la cuestión de la supranacionalidad, al no considerar seriamente ninguna nación la renuncia a los atributos que la definen como tal y que van, según los casos y los momentos considerados, de la autonomía de su sistema defensivo a la identidad de su moneda, pasando por el mantenimiento, siquiera simbólico, de sus fronteras en el sentido administrativo del término.

Ya en 1962, R. Aron, en *Paix et guerre entre les nations*, recordaba cómo, desde la Revolución francesa, el término nación designa «una especie particular de comunidad política» en la que «los individuos tienen, en gran número, una conciencia de ciudadanía y en la que el Estado parece la expresión de una nacionalidad preexistente;[1] y subrayaba en su conclusión qué «vocación singular» sigue atestiguando el ideal nacional hasta

1. R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, París, Calmann-Levy, 1962, pág. 16 y ss.

en sus conmociones. «En la parte del mundo, recuerda, en la que ha triunfado teóricamente la doctrina que proclama la primacía de la clase sobre la nación, subsisten las naciones, con su vocación propia de cultura, aunque estén privadas de una parte de su autonomía por la supremacía del partido bolchevique ruso y del Estado que éste ha construido.»[2]

En su último libro, inacabado y de publicación póstuma en 1984 bajo el título de *Les dernières années du siècle*, Aron ha vuelto, además, sobre esta paradoja de «la supervivencia del Estado nacional», no sin haber dado pruebas, una vez más, de una asombrosa lucidez, como atestigua la historia más reciente: aunque atenuado en ciertas partes del mundo por el poderío militar de la Unión soviética, y corroído en otras por «revueltas infra o micro-nacionales (en Francia los corsos, los vascos, los bretones)», el Estado nacional no desaparece. Incluso sigue siendo «para los Estados recortados según las fronteras coloniales, un objetivo que la clase dirigente desea alcanzar» y, «si por una afortunada oportunidad volviera a su casa el ejército soviético, si el Kremlin dejase en libertad a sus aliados, éstos se reencontrarían tal como fueron y tal como siguen siendo: checos, polacos o húngaros no se fundirían en un conjunto en el que se perdiesen las identidades nacionales. A lo más, perseguirían, como los europeos occidentales, un mercado común», que «no ha suprimido las fronteras sino para facilitar el intercambio de los bienes y los servicios».[3]

Esta resistencia de una idea a su desaparición, hay que insistir en ello, es tanto más sorprendente cuanto que se trata de una idea singularmente debilitada, a la vez por su historia (entiéndase: por lo que, con razón o sin ella, parece haberse constituido históricamente como derivaciones de ella, tal es el caso del nacionalismo), y por la realidad –en la medida en que es banal verificar hoy, a todos los niveles, el carácter supranacional de lo que se juega, tanto en el plano económico (las empresas que

2. 2 *Ibíd.*, pág. 737.
3. R. Aron, *Les dernières annees du siècle*, París, Julliard, 1984, pág. 22.

cuentan han de ser «multinacionales»), como en el plano militar (el ejército nacional ya no es apenas sino un recuerdo piadosamente mantenido por algunos símbolos, pero las realidades estratégicas de nuestro tiempo se sitúan ya a nivel de «bloques», y no de naciones).

Incluso en el plano cultural es flagrante la relativización del marco nacional: quiérase o no, la cultura contemporánea, tal como pasa por ejemplo con la música, no es nacional. Quiero decir que, si bien no es ciertamente «francesa», tampoco el tener a menudo por vector el inglés le da una determinidad anglosajona: tiene en mucho mayor grado una vocación de mundialidad hasta el punto de que, a este respecto, la defensa de la cultura franco-francesa frente a su americanización –evocadora a veces de esos movimientos, simpáticos pero alejados de la realidad, que defienden una cultura regional– me parece que tiene como destino ineludible el folklore, en un plazo más o menos breve y tanto en sentido propio como figurado.

Así pues: una idea debilitada por la historia, debilitada por la realidad, pero que no se disuelve, puesto que los movimientos internacionalistas o que militan en favor de la supranacionalidad despiertan en definitiva pocos ecos. Inversamente, por mucho que las sociedades democráticas estén atravesadas por una dinámica individualista que atomiza el cuerpo social y disuelve el colectivo, no por ello, en la era del individuo, dejan de subsistir estas entidades supra-individuales pero individualizadas (irreductibles las unas a las otras) que son las naciones, con una realidad poco discutible, la de esas «conciencias nacionales» que hacen que, a pesar de todo, aunque yo me afirme ante todo como individuo, esta afirmación contiene también en sí una referencia a que soy francés, inglés, italiano o –supongo– canadiense. A tal punto, que se crea la impresión algo extraña y compleja de que, entre el individuo y la humanidad (entre el individualismo y el humanismo cosmopolitista), la referencia a la unidad nacional constituiría como un polo intermedio y razonable de referencia. Todo el problema, sin embargo, sería determinar de qué racionalidad emana ese carácter aparentemente «razonable», que presupone, si existe, que la valorización de la

nación no implica necesariamente el nacionalismo, el cual sólo sería entonces una penosa derivación de aquélla, posible, pero no fatal.

De suerte que, al reflexionar sobre esta persistencia de la conciencia nacional, hemos de interrogarnos, me parece, sobre sus condiciones de posibilidad o de *pensabilidad* en sus relaciones con las exigencias de nuestro tiempo. Exigencias políticas, pero también intelectuales. Quiero decir que, si para conservar hoy realmente algún sentido, ha de ser compatible la idea de nación con exigencias políticas que tienen algo que ver con los valores democráticos, también ha de poder conjugarse, en sus fundamentos y presupuestos últimos, con todo un *background* intelectual que ya no es, en nuestra época, lo que era a raíz de la formación de los grandes Estados-nación. Habría que preguntarse, en resumen, qué puede quedar o subsistir de la idea de nación tras las diversas críticas a las que ha podido dar lugar (críticas alimentadas en especial por su derivación nacionalista), pero también tras los diversos desmentidos que la realidad ha podido infligirle y le inflige todavía: ¿qué contenido puede tener ese «resto», cuál puede ser su alcance y, eventualmente, su fecundidad?

En las últimas páginas de *Paix et guerre entre les nations*, Aron estima que «el ideal de la humanidad, consciente de su solidaridad, no contradice el hecho de una humanidad dividida en naciones conscientes de sus particularidades y del valor de estas particularidades»[4]. Uno de los objetivos de una reflexión filosófica sobre la idea de nación podría ser hoy, a mi parecer, determinar las condiciones que permitieran a este hecho no contradecir tal ideal, empezando, por supuesto, por las condiciones intelectuales. Entiendo: las que, encontrándose inscritas en la determinidad propia de la idea de nación, inducen, según la manera de concebir esta idea, tal o cual lógica, en especial tal o cual lógica política, tanto en el plano de la representación del Estado como de las relaciones interestatales o internacionales.

Es muy evidente que no pretendo aquí realizar en su integri-

4. R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, pág. 736

dad tal programa. Se sugerirá sencillamente, para abrir camino a la reflexión, la extremada complejidad en la lógica de la idea de nación, hasta el punto, por otra parte, de que más valdría sin duda hablar de *sus* lógicas. Esta complejidad, al menos en parte, dimana de un profundo desdoblamiento de la lógica misma de esta idea.

Sobre esta doble lógica es sobre la que deseo atraer ante todo la atención, indicando lo que la fundamenta, en cuanto a la representación de la nación, y qué dificultades se dibujan en ella, en una y otra vertiente. Se intentará seguidamente esbozar lo que podría constituir una vía posible para superar tal dualidad.

*

* *

Se ha hecho usual el distinguir dos ideas modernas de nación.[5] Una correspondería a la Ilustración y encontraría su realización en el discurso revolucionario, en la ideología –quiero decir– de la Revolución francesa. La otra, surgida, según se ha sostenido a veces, con la noción herderiana de «Volksgeist», se desplegaría plenamente entre los románticos para encontrar, más allá, prolongaciones más o menos inesperadas e inquietantes. Me limito a especificar, a partir de algunos grandes rasgos, estas dos ideas para hacer resaltar sus lógicas respectivas.

1. La «nación revolucionaria» es la que el abate Siéyès definía como «un cuerpo de socios que viven bajo una ley común y representada por la misma legislatura». Se sabe que es en este sentido en el que Siéyès hace del Tercer Estado una «nación completa», ya que, al poseer cada orden en el Antiguo Régimen sus derechos y sus deberes, la unidad de la nación se detiene en los límites de un orden y no llega a englobar la totalidad de los

5. Los trabajos de L. Dumont han impuesto fuertemente su empleo. Véase en especial «Le peuple et la nation chez Herder et Fichte», en *Essais sur l'individualisme*, París, Le Seuil, 1983.

órdenes, que son, pues, como otras tantas naciones. Desde esta perspectiva resulta claro que si hubiese de extenderse la unidad nacional al conjunto de los individuos, se fundamentaría en la identidad de sus derechos, en el reconocimiento recíproco de tal identidad. Procedería, en resumen, de la unión de las voluntades en una asociación libre, fundada en la adhesión a los principios del contrato social. De ello se deduce, para la idea de nación, una serie de características mediante las cuales intento circunscribir su lógica construyendo una especie de tipo ideal de esta concepción:

– Así entendida, la idea de nación se inscribe ante todo en una perspectiva constructivista o artificialista: más que un cuerpo al que se pertenece, la nación revolucionaria es un edificio que se construye a partir de un vínculo contractual y que ha de pensarse, pues, en términos de voluntad. La nación designa aquí al conjunto de los sujetos contratantes y que deciden entregar el poder a la voluntad general. Así Robespierre, en mayo de 1790, se apoya en esta idea para recusar al rey como «representante de la nación». Es –dice– su «empleado y delegado», poseedor del «cargo supremo de ejecutar la voluntad general».

Políticamente, el horizonte de la idea de nación, entendida de este modo, es, pues, la comunidad democrática, definida por la adhesión voluntaria a unos principios públicamente proclamados, tales como los de la Declaración de los derechos del hombre. En el mundo, y en esta lógica, sólo por haber diversos regímenes políticos hay diversas naciones: la diferencia entre naciones es, pues, política, de hecho y no natural; de derecho, por tanto; quiero decir: infrangible.

– Resulta de ello que la noción de frontera no es la de unos límites naturales cualesquiera (territorio, raza, etnia, etc.): remite solamente al límite a partir del cual ya no se aplican los principios del contrato social.

– La nacionalidad no es, pues, una determinación natural. No se nace, se hace uno francés por un acto de adhesión voluntaria a la comunidad democrática o al contrato social. La nacionalidad se reabsorbe así en la ciudadanía y se define menos como lazo afectivo que como adhesión racional a unos princi-

pios. La patria, en el sentido revolucionario del término, es la comunidad democrática en cuanto patria de los derechos del hombre. Y si los ciudadanos son «hijos de la patria», es, ante todo, en cuanto constituidos como herederos de la Revolución, definiéndose precisamente la herencia como la de los derechos del hombre.

– Si la nacionalidad procede de un acto de adhesión voluntaria, el acceso a esta nacionalidad nace de una elección libre. En la lógica revolucionaria, basta con declarar la adhesión a los derechos del hombre y, a partir de 1791, a la Constitución, para convertirse en francés. Así fue como Bentham pudo ser proclamado ciudadano francés (antes de criticar severamente, como se sabe, la Declaración de los derechos del hombre), y como Fichte podía hasta 1799 llamarse a sí mismo francés sin que, por otra parte y con gran desesperación suya, encontrase eco alguno por parte de la administración republicana. En la perspectiva de una tan amplia apertura de la comunidad nacional, puede a pesar de todo defenderse la idea de una institucionalización del acceso a la nacionalidad (de la «naturalización»), en el sentido de que el acceso no sería automático, sino voluntario, bajo la forma de una especie de declaración de adhesión a los principios de la comunidad. Declaración que, sin embargo, lógicamente, no debería poder ser objeto de rechazo alguno, al ser cierto que la finalidad de la operación no es, aquí, seleccionar, sino más bien hacer que se manifieste un compromiso libre, es decir, el contrato que implica.

– En consecuencia, la óptica revolucionaria admite también que la nacionalidad pueda perderse, tan pronto como el ciudadano reniegue de los principios a los que se adhirió públicamente. Puesto que el acceso a la nacionalidad es una opción libre, descansa en un compromiso que puede romperse, bajo la forma de una privación o de una prescripción de nacionalidad que significaría, de hecho y de derecho, la expulsión fuera de la comunidad de los ciudadanos.

– Finalmente, en lo que se refiere a la dinámica inducida por esta primera idea de nación, ésta se sitúa menos en la génesis de

un nacionalismo definido por un culto de la expansion vital –o incluso por un proyecto de subordinación de las demás comunidades–, que en el horizonte de un cosmopolitismo: de derecho, todo hombre puede, en efecto, adherirse a la nación así entendida, puesto que sus principios son los del humanismo en su traducción jurídica, a saber, la Declaración de los derechos del hombre. La nación revolucionaria se piensa, pues, sobre el fondo de su propia desaparición como nación distinta de las demás cuando la comunidad democrática se haya extendido al conjunto de los pueblos: horizonte del cosmopolitismo, pero también –y ambos temas son solidarios el uno del otro– horizonte de la paz perpetua.

Ciertamente, el tema de la guerra viene a inscribirse bien en este dispositivo ideal como guerra revolucionaria en la que los ciudadanos en armas pretenden aportar los derechos del hombre al género humano. Resulta que la guerra, encajable así en la lógica de esta concepción de la nación, no tiene como finalidad, al menos en principio, el expansionismo como tal, la sumisión y el avasallamiento de las demás naciones; pretende, por el contrario, su constitución como naciones en el sentido de comunidades democráticas. Tema que puede seguramente ser peligroso por las derivaciones que permite, pero que no es intrínsecamente perverso en sus mismos principios.

2. Por oposición, la «nación romántica» es fácil de describir: «nación-genio» y no «nación-contrato», como ha podido decirse,[6] es la que Joseph de Maistre determina por medio de la noción de alma colectiva. La idea de libre asociación es sustituida por la de totalidad inclusiva; la idea de construcción, abierta a un futuro, es sustituida por la de tradición, enraizada en un pasado; la idea de adhesión reflexiva, por la de vínculos naturales orgánicos, por pertenencia a una comunidad viva de lengua y de raza.

6. Tomo estas expresiones de A. Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, París, Gallimard, 1987, pág. 39, que vulgariza a este respecto cierto número de temas desarrollados por L. Dumont, *loc. cit.*

Potencialmente o de derecho, puestos de acuerdo sobre los principios de la racionalidad jurídica y política, la nación de los *Aufklärer* podía equivaler a la universalidad del género humano: virtualmente, la nación de los románticos, pensada bajo la idea de diferencia y no ya bajo la de identidad, al someter el horizonte del cosmopolitismo al del nacionalismo, se abre a la perspectiva de una irreductible heterogeneidad de las comunidades nacionales (la nación se convierte en nación alemana, nación francesa, etc.), sobre su insuperable dispersión en el mejor de los casos y sobre su conflicto sin solución en el peor.

A propósito de la idea de nación, ¿ha de situarse realmente en Herder la transición entre Ilustración y Romanticismo, como se tiende fácilmente a hacer cuando se cree asistir con él a la emergencia de la categoría de *Volksgeist*, de «espíritu del pueblo», que rompería con el humanismo universalista de la Ilustración al afirmar la irreductibilidad de un pueblo a cualquier otro?[7] Sin entrar en el detalle de este debate histórico,[8] importa no obstante recordar que, de hecho, la noción de *Volksgeist* nunca aparece expresamente en Herder, el cual, como bien había demostrado Isaiah Berlin,[9] sigue siendo universalista y concibe las naciones sobre un fondo de comunidad del género humano.

Realmente, la génesis de la idea romántica de nación induce la descomposición de este horizonte universalista que subsistía en Herder. Es en primer lugar el Romanticismo alemán, en especial a partir de los Schlegel, el que, a través de su bien conocida crítica de cualquier forma de humanismo abstracto, llegará a la afirmación correlativa de una heterogeneidad absoluta de las culturas nacionales.

Sería, por tanto, injusto remitir pura y simplemente las dos ideas de nación a la tradición francesa y a la tradición alemana,

7. Para una lectura así, véase por ejemplo A. Finkielkraut, *op. cit.*, pág. 14 y ss.

8. Se encontrará una discusión más amplia en A. Renaut, *L'ère de l'individu*, París, Gallimard, 1989, pág. 197 y ss.

9. I. Berlin, *Vico and Herder*, The Hogarth Press, Londres, 1976, pág. 142 y ss.

respectivamente.[10] Pues si aún se desea dar alguna oportunidad de progreso al complejo debate sobre la oposición entre una idea de la nación como totalidad orgánica y una concepción que privilegia las voluntades individuales sobre la pertenencia cultural, conviene sin duda construir sus términos de manera que sepa evitar a su vez las trampas del nacionalismo.

Lamento a este respecto, para la calidad de la discusión hoy en curso, que se tienda demasiado, algunas veces, a reducir pura y simplemente la alternativa entre las dos ideas de nación a dos aprehensiones culturalmente determinadas, una francesa y otra alemana, de la identidad colectiva.[11] «Alemana» sería la identificación del individuo con la comunidad, se nos dice, precisando que, en efecto, si Lutero había promovido ciertamente los valores de la libertad individual contra los de la jerarquía, había confinado sin embargo esta promoción a la existencia religiosa. Por este hecho, la arcaica sumisión a las autoridades sociales y políticas podía permanecer intacta en la mentalidad alemana, como una supervivencia del holismo premoderno, y expresarse, entre otras, en la concepción organicista de la nación.

Pero ¿son Barrès o Maurras alemanes? ¿Y tiene algo que ver la tradición en la que se inscriben con las carencias de la Reforma en materia política? Simétricamente, ¿hay que considerar «francesa» la idea republicana de la nación según la cual es en calidad de ciudadano como el individuo se adhiere al grupo? Pero, desde Kant ¿no ha aportado también Alemania al repu-

10. Desde este punto de vista, me parece que D. Schnapper, en su valiosa contribución a una sociología de la nación (*La France de l'intégration*, París, Gallimard, 1991), ha esquematizado un poco la infraestructura *intelectual* del desdoblamiento de la idea de nación (págs. 33 y sigs.), aunque en el plano de las *legislaciones*, esta obra, a justo título y de manera llamativa, subraye lo que distingue la legislación alemana actual y la de los grandes países de inmigración que, privilegiando el derecho al suelo, transforman en gran medida sus poblaciones extranjeras en ciudadanos, como en el caso en los Estados Unidos, en Canadá, en Suecia, en Gran Bretaña o en Francia.

11. Véase por ejemplo L. Dumont, *L'idéologie allemande, France-Allemagne et retour*, París, Gallimard, 1991.

blicanismo una contribución cuya herencia hará fructificar la socialdemocracia de un Bernstein, hasta el punto de llegar a integrar en sí los valores de los derechos del hombre mucho antes de que el socialismo francés hubiese pensado en ello?

En resumen, la oposición entre la dos ideas de nación no podría, a mi parecer, reducirse a una pura división entre dos culturas, y sigue estando en gran parte por escribir la encuesta que esclarezca la arqueología de este desdoblamiento, inscrito realmente en el seno de cada una de las dos culturas, alemana y francesa.

No por eso deja de ser cierto que, alemana o no, la sustitución de la perspectiva diferencialista por el universalismo, del que era solidaria la primera idea de nación, provoca una multiplicidad de consecuencias, algunas de las cuales sobrepasan –aun conservando lazos estrechos con ella– la determinación de la naturaleza del vínculo nacional (pienso especialmente en la dolorosa cuestión del racismo). Para limitarme a lo que afecta propiamente (e *idealtípicamente*) a la idea de nación, destacaré cuatro determinaciones principales, inducidas por este desplazamiento:

– El constructivismo cede su lugar a un enfoque naturalista de la idea nacional, fundado en el principio de que existirían diferencias naturales entre los tipos de hombres. Así que no es la adhesión, sino el arraigo en una naturalidad, lo que decide la pertenencia a una nación. Más allá del Romanticismo, se encuentra esta perspectiva hasta en Heidegger, con la convicción, como correlato, de que el mundo campesino, al estar más cerca de un suelo determinado, es aquel en quien mejor se encarna este arraigo. De ahí aquel extraordinario discurso radiado, de 1934, en el que Heidegger explica por qué, al rechazar el puesto que se le propone en Berlín y quedarse en provincias, insiste en que «nunca se valoraría suficientemente la posibilidad de conservar una clase campesina sana como base de toda la nación», y concluye que la decadencia de nuestras naciones modernas procede de una «relación falseada entre las poblaciones urbana y rural».[12]

12. Citado por V. Farias, *Heidegger et le nazisme*, Lagrasse, Editions Verdier, 1987, pág. 192 y ss.

– A partir de aquí, si la nación es una entidad natural, la nacionalidad es igualmente una determinidad natural. Se nace, no se elige uno francés e, incluso no se convierte uno realmente en francés, sino (y el término es significativo de esta concepción de la nación) por «naturalización», la cual sólo aparece aquí como un recurso para salir del paso.

– En esta lógica, la adquisición de la nacionalidad supone, en efecto, que sea concedida por una instancia que verifica si se cumplen ciertos datos mínimos naturales (o supuestos como tales) para que pueda ser agregado el postulante al cuerpo de la nación. Con toda lógica, ocupa el primer plano el criterio de la lengua, de la posesión de un *minimum* lingüístico más acá del cual la naturalización sería en cierto modo algo contra natura, y ya se sabe la importancia que tiene entre los románticos, por ejemplo en A.-W. Schleger, la fundamentación de la comunidad nacional sobre la unidad de lengua.

Resulta de ello que el acceso a la nacionalidad puede aquí ser negado: indicio suplementario de que la pertenencia no se elige: es, o bien natural, o bien reconocida como cuasinatural, como análoga a una naturalidad. En la misma lógica, es muy difícil concebir una pérdida de la nacionalidad: se sigue siendo francés para y contra todo, incluso aunque este uno desterrado, separado de la nación por la existencia, la guerra o la realidad política. El emigrado sigue siendo francés de corazón, porque su pertenencia es aquí infrarracional, infravoluntaria, dato natural que sólo la muerte puede suspender.

En este sentido, la idea romántica de nación –notémoslo de paso– tiene una fuerte componente afectiva: inscrita en mi ser antes de que yo razone y elija, la dimensión nacional es sentida, experimentada, como se siente una relación de filiación, lo que también expresa aquí, pero con una significación renovada, la imagen de la madre-patria, que refuerza la dimension de naturalidad, en el sentido en que, de la nación, todos somos hijos.

– No es demasiado difícil percibir en qué está amenazada intrínsecamente esta segunda idea de nacion por una derivación nacionalista: si la nacionalidad es una diferencia natural absoluta, es un valor que hay que preservar a cualquier precio

contra todo lo que pudiese desnaturalizarla. En esta lógica la inmigración no sólo constituye, *a priori* por decirlo así, un problema, una amenaza a conjurar, sino que pueden introducirse todas las temáticas nacionalistas: la de la defensa de las fronteras naturales, incluso (y se pasa fácilmente, demasiado fácilmente de la una a la otra) la de la reivindicacion de las fronteras naturales o étnicas como algo sin lo cual el organismo nacional no puede desarrollar todas sus virtualidades y afirmar su diferencia.

¿Cómo, desde ahí, no se imaginaría necesariamente sobre un fondo de guerra posible la relación con las demás naciones, puesto que, en el fondo, se trata de relaciones vitales entre organismos, uno de los cuales sólo despliega su ser amenazando la vida del otro? Unas relaciones internacionales pensadas sobre un fondo de guerra posible, con la colonización del vencido como horizonte (y no su integración, que supondría, precisamente, una representación no naturalista de la nación). No pretendo que toda concepción romántica de la nacion haya desarrollado su lógica hasta estas últimas consecuencias; me parece, al menos, que éstas se inscriben en ella de manera, por decirlo así, idealtípica.

Tales son, cada una con su lógica propia, las dos ideas de nación entre las cuales se ha dividido, de hecho, la historia –al menos la historia moderna– del tema nacional. ¿Es el hecho, aquí, indicio del derecho? Quiero decir: ¿hay que concluir de el que no existe otra representación del vínculo nacional que las de la nación-contrato y de la nación-genio, tal como se oponen término a término, como en una antinomia?

La búsqueda de una solucion susceptible de ser aportada a tal antinomia excede con mucho de los límites del presente propósito. Queda que, si hubiera de buscarse una solución, sería al menos en la medida en que ni una ni otra de las dos tesis presentes pareciese capaz de proporcionar aun una visión asumible del vínculo nacional, susceptible de permitirnos reflexionar sobre esta paradójica supervivencia de los Estados nacionales que yo registraba al empezar.

Ahora bien, esta insuficiencia de las *dos* ideas de nación me

parece tan manifiesta que, en suma, me parecería extremadamente delicado, incluso ingenuo, el querer simplemente, para recusar una, referirse a la otra de manera no crítica.

*

* *

Para atenerme aquí al plano teórico (y no decir nada de las repercusiones más o menos problemáticas que estas dos ideas tienen sobre la realidad, en especial a través de las legislaciones que inducen), me limitaré a una observación: la idea revolucionaria de nación se inscribe en el fondo bajo la idea de libertad; la idea romántica bajo la idea de naturaleza; de necesidad, pues o de determinismo. Se comprende, por tanto, sin esfuerzo, en qué sentido preciso son efectivamente antinómicas. Pero las antinomias, en especial la de la libertad y la necesidad, reclaman –y a veces obtienen– soluciones. Podemos, pues, preguntarnos si una de las tareas que se imponen a una reflexión contemporánea sobre la nación y sobre la nacionalidad no consistiría en intentar superar la oposición de la nacionalidad-adhesión libre y la nacionalidad-determinación. Ambas tesis tienen, en efecto, inconvenientes simétricos e inversos:

– La idea de nación-genio cierra la comunidad nacional a la dimensión del porvenir: concebida así, la nación no puede desarrollar sino sus virtualidades propias, las que lleva consigo desde su nacimiento, y su devenir no hará, pues, sino actualizar su pasado, sin que ninguna aportación verdaderamente nueva pueda venir a renovar su destino. Por razones múltiples, y claras, se puede –y sin duda se debe– desconfiar de un modelo tal que, de hecho, niega totalmente la libertad de las personas, las cuales se encontrarían así inscritas absolutamente, por su naturaleza, en la comunidad de la que son miembros.

– Pero, percibidos con menos frecuencia, la idea de nación-contrato plantea igualmente muchos problemas: se basa, de hecho, en una idea de libertad que es verdaderamente, *stricto sensu*, una Idea. Y, para reevaluar los valores modernos de la subjetividad, nadie está obligado, a pesar de todo, a hacerlo bajo

su forma más ingenuamente metafísica. Y lo que es más, al fundamentar la unidad nacional en la pura y simple adhesión voluntaria, se cierra así la comunidad a la dimensión del pasado: comprendida así, la nación no retiene nada de su cultura, ni de sus tradiciones; y su apertura absoluta, al negar por definición todo lo que pudiera determinar su identidad, la encamina rectamente a la disolución.

Como, después de todo, no es cierto que la fragilización del vínculo nacional hasta el extremo deje de engendrar también efectos perversos sobre los cuales sería fácil insistir, es forzoso estimar que esta idea revolucionaria de nación, tan prisionera de la ilusión transcendental como la primera, ha de ser profundamente matizada, si no superada.

¿En qué sentido concebir esta superación? No es fácil decirlo y me gustaría para ello utilizar un rodeo, examinando lo que resulta de la idea de nación en un autor cuyo pensamiento, complejo y a menudo mal comprendido en este punto, me parece que ha esbozado a este respecto una investigación original; quiero decir –y querría explicarme–, Johann Gottlieb Fichte.

Cuando, a propósito de la idea de nación, encontramos evocado el nombre de Fichte, en lo que pensamos desde luego, ante todo, es en el texto de 1807, los *Discours à la nation allemande*, texto sulfuroso que goza de bastante mala reputación y en el que Fichte exalta en Alemania el sentimiento nacional frente al invasor francés, exaltación en la que se ha visto a menudo uno de los orígenes del nacionalismo pangermanista. No quiero dedicarme aquí, para disculpar a Fichte, a mostrar lo que este texto debía a las circunstancias, sino simplemente a analizar la idea de nación a la que se hace así referencia. A este nivel es al que la aportación fichteana me parece interesante por original.

A decir verdad, esta originalidad puede parecer escasa en un primer momento, en la medida en que varios temas parecen entroncar la idea fichteana de nación con la concepción romántica. Empezando por la designación de la lengua como fundamento de la unidad nacional. La nación, escribe Fichte, reúne a

«hombres cuyo órgano vocal sufre las mismas influencias exteriores, que viven juntos y que cultivan su lengua a través de las comunicaciones que no cesan de mantener los unos con los otros».[13] En este sentido, de igual modo que «la lengua forma a los hombres, más que los hombres forman la lengua»,[14] es a partir de «la fuerza natural generadora de la lengua» como se concibe el proceso de formación de una nación. Fichte, como se sabe, estima además que la lengua alemana es una «lengua viva, que sigue extrayendo fuerzas de la fuente original», y capaz de revivificar incesantemente «la vida comunitaria de los alemanes».

En cambio, las demás lenguas europeas, «neolatinas», derivadas también del alemán, habrían corrompido la lengua primitiva modelándola en elementos tomados del latín: la vida de la lengua se perdió así y a una lengua muerta como la lengua francesa, hecha de términos artificiales y abstractos, oscuros para el pueblo, no podría corresponder sino una cultura separada de la nación, reservada a las clases cultas. En resumen, allí donde se ha perdido la pureza de la lengua primitiva, no podría existir una cultura nacional ni, correlativamente, una unidad nacional. Como la lengua alemana sigue siendo una lengua primitiva, habría que concluir que, «considerados a escala de nación [los alemanes] forman un pueblo primitivo», en el sentido de pueblo «original», un *Urvolk*, unido por la naturalidad de su lengua.

Patente naturalización del vínculo nacional que, de hecho, evoca las tesis románticas defendidas en 1803-1804 por A.-W. Schlegel.

Conocida es, en efecto, la importancia de la temática de la lengua natural para el Romanticismo político: la lengua, realidad natural, anterior a toda decisión y a toda creación humana, proporciona el esquema de la comunidad jurídico-política (y

13. Fichte, *Discours à la nation allemande* (S.W., VII, pag. 315), nueva trad. por A. Renaut, en prensa. Imprimerie nationale, 1992 (todos los extractos de los *Discours* citados en adelante, lo son a partir de este traduccion).
14. *Ibid.*, pág. 320.

por tanto de la nación), concebida como heredada de la historia y de la tradición y que escapa a toda producción consciente.

En pocas palabras, hay, pues, aquí, en el texto fichteano, toda una serie de elementos que parecen evocar de manera llamativa el dispositivo establecido por el Romanticismo en la representación de la nación. Quisiera, sin embargo, mostrar que, mirándolo más de cerca, las cosas son más complejas y yo diría que mas interesantes.

Hay que saber en primer lugar que, si en 1807 Fichte parece cercano a la idea romántica, ha explotado antes, muy explícitamente, la idea revolucionaria. En 1797, el *Fondement du droit naturel* pretende fundamentar el modelo de la constitución republicana. Ahora bien, cuando Fichte explica (§ 21) que «la autoridad suprema es responsable ante la nación», y eso «en cuanto a su capacidad de hacer reinar el derecho y la justicia en el Estado»,[15] la idea de nación que él moviliza no es radicalmente diferente de la que aparecía en la Declaración de los derechos del hombre de 1789, a través de la afirmación de que «el principio de toda soberanía reside en la nación».

Significativamente, las últimas páginas del «Annexe sur le droit des gens et le droit cosmopolitique» abordan con un espíritu de muy profunda apertura la cuestión del acceso a la nacionalidad: todo extranjero llegado al territorio tiene derecho a pedir el establecimiento de vínculos con los ciudadanos de ese Estado. Si su petición es aceptada, lo que supone su compromiso de someterse a las leyes del Estado, «se encuentra desde entonces, inmediatamente (...) comprometido en un contrato con ese Estado», el cual adquiere el derecho de obligarlo en adelante a respetar las leyes, pero le concede todos los derechos de los ciudadanos.[16] Concepción transparente de la nación como nación-contrato, totalmente ajena a la idea de la nación-genio.

Si Fichte, pues, diez años más tarde, llegó a defender el tema

15. Fichte, *Fondement du droit naturel*, trad. por A. Renaut, París, PUF, 1984, pág. 296 (S.W., III, pág. 287).

16. *Ibid.*, pág. 395 (S.W., III, pág. 385).

romántico de una nación definida no va por la comunidad de leyes, sino por la ocupación de un territorio y por la pertenencia a una misma naturaleza y a un mismo pasado, es en el interior del itinerario fichteano donde hay que inscribir la cesura entre Ilustración y Romanticismo.

Este diagnóstico me parece sin embargo imposible, y esto por toda una serie de motivos que no puedo exponer aquí,[17] y que emanan de la presencia constante, en Fichte, de un verdadero debate con el Romanticismo. De hecho, nunca ha aceptado de este último el cuestionamiento de una política fundada en la razón,[18] proyecto heredado de la *Aufklärung* por la Revolución francesa y cuestionado por el Romanticismo contrarrevolucionario en nombre de los valores de la tradición y de la historia.

Ahora bien, la distancia así establecida en relación con el Romanticismo se deja justamente medir, de manera particularmente clara, a propósito de la idea misma de nación. Fichte, ciertamente, tiende en 1807 a enraizar la unidad nacional en la naturalidad de la lengua: ¿Se adhiere por ello a la «nación-genio»? Difícil es pretenderlo sin incorporar aquí profundas matizaciones. Pues, aunque le parezca que la lengua constituye el sedimento de la comunidad nacional, puede escribir estas líneas capitales:

> Quienquiera que crea en la espiritualidad y en la libertad de esta espiritualidad, y quiera por la libertad proseguir el desarrollo eterno de esta espiritualidad, ése, dondequiera que haya nacido y cualquiera que sea su lengua, es de nuestra especie, nos pertenece y hará causa común con

17. Para un análisis detallado, vease mi articulo «L'idee fichteenne de nation», *Cahiers de Philosophie politique et juridique*, n.° 14, Caen, 1988, pag. 189 y ss.

18. Me permito remitir a mi contribución al volumen *Lumieres et romantisme*, editado por G. Hottois, Paris, Vrin, 1989, pag. 27 y ss.: «Fichte et le refus du romantisme politique». Véase tambien «Fichte et la politique de l'entendement», *Revue de théologie et de philosophie*, 123 (1991), Lausana, pag. 305 y ss.

> nosotros. Quienquiera que crea en la inmovilidad, en la regresión y en el eterno retorno, o instale una naturaleza sin vida en la dirección del gobierno del mundo, ese, dondequiera que haya nacido y cualquiera que sea su lengua, no es alemán, es un extraño para nosotros, y hay que desear su total separación de nosotros lo antes posible.[19]

Texto pasmoso, que rompe brutalmente con la naturalización romántica de la nación: el alemán ya no es aquí el depositario de algún genio nacional inscrito en la lengua; es el que se adhiere a los valores universales del espíritu y de la libertad. En derecho, la nación alemana está, pues, abierta a todos, vengan de donde vengan y cualquiera que sea su pasado.[20] Este patriotismo y el cosmopolitismo –Fichte lo sugería en 1806 en sus *Dialogues patriotiques*–[21] no se excluirían en modo alguno: no se nace alemán, se llega a serlo y se merece.

Añado que, si se considera atentamente la relación entre la nación y el Estado en los *Discours*, no se encuentra en ellos de ningún modo ese elemento característico del dispositivo romántico, según el cual –contrariamente al tema clasico del Estado creador de la unidad nacional– la nación (la comunidad nacional) precede al Estado (porque estaría arraigada en la naturaleza). Lo que Fichte desarrolla a este respecto está, de hecho, mucho más matizado.

Ciertamente, describe que «el Estado racional no se deja edificar por disposiciones artificiales y a partir de cualquier material disponible», sino que «hay que empezar por formar y por educar a la nación con vistas a este Estado», hasta el punto de que «sólo la nación que haya resuelto antes, por una actuación efectiva, el problema de la educación del hombre perfec-

19. *Discours à la nation allemande*, S.W., VII, pág. 375.

20. Sobre este tema, véase M. Gueroult, *Études sur Fichte*. París, Aubier, 1974, pág. 241.

21. Trad. por L. Ferry y A. Renaut en: Fichte, *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*. París, Payot, 1981.

to, podrá resolver seguidamente el del Estado perfecto».[22]

Pero se trata aquí del Estado racional, horizonte de los Estados reales, ideal que representa ese «estado de naturaleza del hombre»[23] que Fichte sitúa no en el origen, sino al término (asintótico) de la historia. Lo que es más –y esto confirma aquello–, los *Discours* insisten extensamente sobre el tema de la «educación nacional», a través del cual Fichte hace de la nación el producto del proceso educativo. Lógicamente, el Estado se ve entonces encargado del papel de organizar esta educación nacional: si es de la educación de la que se espera la formacion de la unidad nacional, «sería así al Estado al que deberíamos dirigir ante todo, esperanzados, nuestras miradas»,[24] de manera que, aparte de algunas «iniciativas privadas» destinadas a quedar como «ensayos aislados», «se encargue de la tarea que le proponemos» y desarrolle en todo el territorio, para «todos los ciudadanos sin excepción», la educación deseable.[25]

Del Estado a la nación, pues, con –por mediación– una educación obligatoria que evoca singularmente, para nosotros, la tradición republicana: signo indudable, a mi parecer, de que, en la concepción fichteana de la nación, tal como se la encuentra formulada en 1807, se ha visto integrada la herencia revolucionaria.

Este pensamiento, tan a menudo tachado de nacionalismo y de Romanticismo, manifiesta, pues, como se verifica bastante fácilmente, acentos singularísimos y por este hecho se comprende que, frente a tal distanciamiento de la idea romántica de nación, algunos intérpretes hayan sentido la tentación de recusar la lectura dominante. Así, X. Léon estima que «los discursos a la nación alemana están dirigidos contra la concepción romántica del nacionalismo alemán y que le oponen la concepción verdaderamente nacional de una Alemania democrática».[26]

22. *Discours a la nation allemande*, *S.W.*, VII, pág. 375.
23. *Fondement du droit naturel*, trad. cit, pág. 163.
24. *Discours*, *S.W.*, VII, pág. 429.
25. *Ibid.* pág. 434
26. X. Léon, *Fichte et son temps*, París, A. Colin, 1927, II, 2, pág. 78.

Del mismo modo, M. Gueroult sólo imputa la aparición, en los textos de 1807, del tema de la nación alemana, a que Francia, a los ojos de Fichte, ha sido infiel a su misión y que Napoleón no supo darle el «gobierno digno de una nación libre». De hecho, de 1793 a 1807-1808, Fichte permanecería «fiel al mismo ideal revolucionario y humanitario» y sería en nombre de la misma idea de nación, heredada de la Ilustración por la Revolución, como los *Discursos* pretenderían hacer de Alemania una nación «en el sentido revolucionario del término».[27] Un desplazamiento, en resumen, de Francia hacia Alemania, pero por fidelidad al mismo modelo, el de la concepción revolucionaria de la nación.

Aunque simpática, considero esta conclusión simplificadora. En realidad, al reducir el pensamiento fichteano de la nación al modelo revolucionario, desaparece su originalidad tanto como haciendo de él una etapa decisiva en la génesis del Romanticismo político. La reflexión fichteana sobre la idea de nación, en 1806-1807, integra, ciertamente, la aportación revolucionaria, pero de tal modo que se encuentra en ella recusada una concepción enteramente artificialista del vínculo nacional, en especial a través de la importancia afirmada de la temática lingüística. Es forzoso convenir que estamos en presencia de una tentativa singular e interesante para superar la alternativa o antinomia del modelo puramente artificialista (revolucionario) y el modelo puramente naturalista (romántico).

Dicho esto, toda la cuestión es saber a qué conduce esta doble superación: Fichte, en 1807, no es ni *Aufklärer*, ni romántico. No defiende ni la idea de nación-contrato, heredada de la *Aufklärung* por la Revolución, ni la de la nación-genio, desarrollada por los románticos. Las consideraciones sobre la lengua introducen en la nacionalidad una dimensión de naturalidad incompatible con la dimensión puramente voluntarista de la nación-contrato; las precisiones sobre la apertura de la nación a quien se adhiera a ciertos principios mantienen un universalismo o un cosmopolitismo virtuales inaceptables en la perspecti-

27. M. Gueroult, *op. cit.*, págs. 233-234.

va de la nación-genio. ¿Estamos, por tanto, con el producto de esta doble exclusión, ante una formación ideológica, más o menos bastarda, de transición, sin determinidad conceptual verdadera? No es fácil, sin duda, leyendo un texto tan presionado por las circunstancias de su redacción como los *Discours à la nation allemande*, asegurar radicalmente lo contrario.

Yo propondría simplemente observar que nada obliga en absoluto a considerar que sólo puedan concebirse dos ideas de nación, centradas respectivamente en el contrato y en el genio, en el puro voluntarismo y en el puro nacionalismo. Puede entonces preguntarse si la idea fichteana de nación, al superar esta oposición, no supera también los inconvenientes de las dos concepciones antinómicas: para la idea romántica, lo repito, el cerrar la comunidad nacional a la dimensión del porvenir; para la idea revolucionaria, marcada por un olvido estructural de la finitud humana, el cerrar la comunidad a la dimensión del pasado. Acaso no sea imposible, de hecho, ver esbozarse en Fichte una tercera idea de nación, correctora de las insuficiencias simétricas de las dos precedentes, y que abre la comunidad nacional a un futuro sin cerrarla totalmente a su pasado y a su cultura.[28] Aquí se esboza, me parece, una concepción de la

28. La objeción aquí dirigida a la concepción puramente contractualista de la nación podría transportarse, a mi parecer, a la noción, desarrollada por J. Habermas, de «patriotismo constitucional». Muy comprensible en el contexto alemán, en el que aspiraba a ser una pieza para la recomposición de un nacionalismo susceptible de acompañar la referencia recuperada a la «nación alemana», la elaboración de esta noción plantea problemas cercanos a los inherentes a la idea «revolucionaria» de la nación: en ambos casos se encuentra privilegiada la perspectiva por una identidad política enteramente disociada de la pertenencia cultural y definida únicamente por la adhesión a los principios del Estado de derecho. ¿Puede tal identidad, que se designa fácilmente, significativamente, como «post-nacional» (véase J.-M. Ferry, *Les puissances de l'expérience*, París, Cerf, 1991, t. II, pág. 161 y ss.) tener suficiente consistencia como para conservar de la antigua idea de nación su capacidad de movilizar y dinamizar las energías? Más profundamente, ¿no se basa la misma idea democrática en la exigencia de que los individuos puedan reconocerse en común en el Estado representativo? Ahora bien, ¿pueden los particulares reconocerse, sentirse pues representados, de otro modo que en un Estado que exprese a nivel superior sus particularidades comunes (o que se les

nación que obedece a otra lógica distinta a las del contrato y del genio, una concepción para la cual la nacionalidad se piensa, en efecto, en términos, no de simple y pura adhesión, ni de simple y pura pertenencia, sino de *educabilidad*.

Dicho brevemente: Fichte hace de la comunidad nacional una unidad a la cual puede adherirse todo individuo, desde el momento en que reconozca los valores del espíritu y de la ley, lo que no me parece insensato. Pero, con razón o sin ella (y no creo que sea del todo sin ella), nos lega también la consideración según la cual la libertad, que fundamenta la adhesión, es, no una libertad metafísica que trascienda el tiempo y la historia, sino una libertad siempre en situación; una libertad, en suma, que, para ejercitarse de manera significativa, debe inscribirse en una cultura y en una tradición para las cuales tienen sentido los valores del espíritu y de la ley.

¿Cómo, no obstante, pensar esta inscripción? No, evidentemente, según el modo de pertenencia a un genio nacional, con peligro de hundirse en las desastrosas consecuencias de la idea romántica, incapaz de imaginar un futuro para la nación. Fichte ha concebido, de hecho, que el signo visible de la inscripción de una libertad en el seno de una cultura y de una tradición consiste en la capacidad de ser educado, en la *educabilidad* en los valores de esta libertad y de esta tradición. De ahí su insistencia acerca de una educación nacional como educación para la nación. De ahí también –y puede seguramente discutirse esta posición, pero también se la puede comprender– que él haya podido destacar la importancia del dato lingüístico, fuera del cual es problemática la educación, pero sin hacer de este dato una condición *sine qua non*, como lo hubiese hecho una teoría de la nación basada, no en la educabilidad, sino en la pertenencia.

A partir de un modelo así, es como Fichte pudo denunciar las insuficiencias recíprocas de la nación-contrato y de la nación-

aparecen como tales –expresión a la cual corren peligro de no conferir una realidad concreta ni el patriotismo constitucional ni el cosmopolitismo, por simpáticos que sean el uno y el otro?

genio; es decir también, de las constelaciones de las que ambas participan, a saber, la Ilustración y el Romanticismo.

¿Es preciso subrayar en qué sería capaz esta tercera idea de nación (menos familiar, pero acaso más razonable y realista que la idea de nación-contrato y también menos peligrosa que la idea de nación-genio) de alimentar todavía algunas de nuestras preguntas sobre la cuestión del vínculo nacional si se hiciese el esfuerzo de delimitar plenamente su lógica sutil? A fin de cuentas, nada me parece excluir que esta tercera idea pueda incluso inspirar legislaciones. La comisión encargada en Francia por la política, en 1987, de reflexionar sobre una eventual reforma del Código de la nacionalidad había llegado –¿se recuerda?– a un prometedor consenso sobre una posición cuyo interés estaba bien visto por entonces reconocer:[29]

– Por una parte, se hacía referencia, explícitamente, a la «concepción electiva de la nación según la cual una nación está constituida por la voluntad y el consentimiento libre de los individuos», herencia clara de la idea revolucionaria, con el privilegio mantenido del *jus soli* y la precisión importante de que nadie debería ser privado del derecho de solicitar libremente su adhesión a la comunidad.

– Pero, por otra parte, habiendo llegado el comité también a la conclusión de que esta libertad, para ejercitarse significativamente, había de inscribirse en una cultura y en una tradición para la que tienen sentido los valores del derecho y de la ley, se había insistido con energía sobre el papel de la escolarización y de la lengua, a través, por ejemplo, de la propuesta de que el originario de un país en el que una de las lenguas oficiales fuese el francés, pudiera ser nacionalizado sin la condición de residencia en Francia, si había sido escolarizado durante cinco años en un establecimiento que enseñase francés.

Sin medir acaso, puesto que no era ésa su función, todas sus fundamentaciones teóricas, la comisión se encontraba así en el

29. Véase *Être français aujourd'hui et demain*, informe de la Comisión de la nacionalidad, presentado por M. Marceau Long al primer ministro, París, Christian Bourgois, col. «10/18», 1988, 2 volúmenes.

camino de una idea singularmente más clara y más nítida de la nación, condición indispensable para la elaboración de un derecho de la nacionalidad mejor administrado. ¿Se nos permite añadir que, desde entonces, el giro tomado por el debate, reuniendo en la oposición frontal a los patrocinadores del derecho de la sangre y a los defensores del derecho al suelo, constituye una asombrosa e inquietante regresión?

¿Y cómo podría ser de otro modo en ausencia de una reflexión más profunda sobre los componentes intelectuales de una idea de nación capaz de superar aquí la alternativa simplista de la naturaleza y la voluntad?

CAPÍTULO 4

EL NACIONALISMO DE LOS «NACIONALISTAS». UN PROBLEMA PARA LA HISTORIA DE LAS IDEAS POLÍTICAS EN FRANCIA*

por
Pierre-André Taguieff

En 1983, Jean Leca declaraba lamentar «que la literatura sociológica francesa sobre el nacionalismo y la ciudadanía fuese tan pobre».[1] El mensaje parece haber sido oído a medias y no sin cierto malentendido. Pues, desde 1983-1984, como reacción a la irrupción del Frente Nacional y del tema de la inmigración en el espacio político francés, la literatura sobre las cuestiones cruzadas del nacionalismo y de la ciudadanía ha crecido considerablemente, sin que, por ello, podamos felicitarnos: el crecimiento cuantitativo apenas ha venido acompañado de invención teórica ni de rigor conceptual. Con pocas excepciones, la literatura culta ha permanecido, sobre las dos cuestiones, muy próxima a la literatura periodística, hasta el punto de hacerse indiscernible de ella, en especial por razón de una impregnación ideológico-polémica general por las evidencias antinacionalistas.

Las investigaciones científicas han sido detenidas o frenadas por una pregunta inicial, hecha de ingenuidad y de presuposiciones inadvertidas: ¿cómo es *todavía* posible *hoy*, en Francia, un fenómeno como el «nacionalismo» lepenista?

* Las notas de este capítulo se hallan al final del mismo.

Universitarios, periodistas y militantes políticos se han esforzado hasta el máximo para responder a esta pregunta. La sorpresa ante el nacionalismo, ante la potencia inagotada del nacionalismo, ha venido acompañada de inquietud sobre la ciudadanía, sobre su naturaleza en las sociedades democráticas/pluralistas, su significación en la edad de las interacciones y de las migraciones planetarias y por tanto sobre su porvenir o su devenir. Brevemente, el nacionalismo sigue siendo para nosotros un problema, al mismo título que la ciudadanía.[2] Pero no constituye un problema solamente para la sociología, o para la antropología política. Hay una especificidad francesa del problema del nacionalismo o, más exactamente, de la posición culta sobre el problema del nacionalismo: reside en el cuasi-monopolio ejercido por los historiadores de las ideas políticas sobre las investigaciones referentes al objeto «nacionalismo». Síguese de ello una focalización de la búsqueda en los contenidos ideológicos o doctrinales, reconstruidos y analizados a través del estudio de los textos de autores supuestamente nacionalistas.

Los historiadores de las ideas políticas postulan especialmente que los textos firmados por autores que se declaran «nacionalistas» son los materiales privilegiados de sus investigaciones. Tal es el estado de la investigación francesa sobre «el nacionalismo»: hegemonía tradicional, siempre verificable, de los historiadores, concentración al análisis de los textos reputados como nacionalistas y, más particularmente, de los textos doctrinales (es decir, percibidos como tales), analizados según los métodos clásicos de la historia literaria (análisis de los contenidos, con una intención comparativa), completados a veces con encuestas sobre la difusión y recepción de las «obras». Pues las exposiciones expresamente doctrinales constituyen el objeto privilegiado de los análisis históricos.

Ahora bien, existe una *especificidad literaria* del nacionalismo doctrinal francés: los teorizadores franceses del nacionalismo son, ante todo, escritores, novelistas, ensayistas y periodistas, lo que tiene por consecuencia el refuerzo del enfoque culto, espontáneamente temático y estilístico, de los textos nacionalistas. De ello resulta que la historia de las doctrinas nacio-

nalistas en Francia se parece mucho, cuando el historiador está dotado de algún talento y de un mínimo de erudición, a una sección de la historia literaria de Francia. Esta historia paraliteraria del nacionalismo permanece anclada en el análisis de las obras interrogadas como testimonios privilegiados, incluso cuando extiende su campo a la historia de las mentalidades o a la de la imaginería social.

Tal historia del nacionalismo se confunde desde ese momento con el estudio del contenido temático de las obras de autores «nacionalistas», localiza los problemas planteados por los «teorizadores»-ideólogos, hace el inventario de sus respuestas y de sus soluciones y se interroga, finalmente, sobre la pertinencia de los problemas y de los argumentos aportados. Y, por supuesto, rastrea con una clásica ingenuidad los «precursores» y los «sucesores». Este enfoque tiene, por supuesto, su legitimidad y su interés. Pero descuida o excluye por principio numerosos objetos y problemas. ¿Por qué privilegiar las obras hechas según sus complejos modos de engendramiento, inscritas en campos de interacciones polémicas que se trata de analizar desde un punto de vista argumentativo? ¿Puede constituirse en objeto de una historia del nacionalismo, tanto la producción de *slogans* como la elaboración de mitos sobre los orígenes? ¿Cómo analizar las complejas relaciones entre las visiones del sentido común y las cultas conceptualizaciones sobre el «nacionalismo»? ¿Puede, a este propósito, no reducirse el metalenguaje del escritor a la exégesis, a la glosa o a la paráfrasis?

Entre los interrogantes críticos suscitados ante los obstáculos encontrados por la historia del nacionalismo en Francia, privilegiaremos uno, partiendo de una verificación, o de un dato inmediato de la lectura de los textos cultos existentes: la historia del nacionalismo francés ha sido escrita, o bien por nacionalistas, o bien por antinacionalistas. Digámoslo de otro modo: existe una historia nacionalista del nacionalismo y una historia antinacionalista del nacionalismo, que construyen de modo diferente, pero conflictivo, sus objetos respectivos.

Brevemente: el discurso historiográfico, la historia culta, prolonga a su manera los antagonismos ideológico-políticos. La

división entre nacionalistas y antinacionalistas se reproduce trasladándose a las conceptualidades derivadas de la «ciencia normal». Nos parece desde entonces que la historia de las ideas políticas, al aplicarse a un objeto como «el nacionalismo», ha de analizar prioritariamente las interacciones conflictuales constitutivas de los «-ismos» y de los «anti-ismos», los trayectos, las circulaciones y las inversiones de los enunciados definicionales, etc. Tal es el único medio, para la historia del nacionalismo, de no prolongar la polémica constitutiva de su objeto. Para no proseguir las interacciones polémicas en el terreno de la escritura de la historia, se trata de objetivar estas interacciones polémicas, de incluirlas en la definición misma del objeto de la historia.

La historia del nacionalismo debe incluir, además, una historia de las historias del nacionalismo. Ahora bien, ésta sólo puede escribirse, desde nuestra perspectiva polemológica, como una historia de las interacciones polémicas de las historias nacionalistas y antinacionalistas del nacionalismo (¡perdónesenos lo tedioso de la formulación!). Las paradojas y las dificultades metodológicas surgen claramente apenas se toma en cuenta el que «nacionalismo» y «antinacionalismo» se dicen en varios sentidos, y que estos diversos sentidos se organizan y se construyen en y por ciertas interacciones conflictuales.

En los desarrollos que siguen, solamente plantearemos los problemas provocados por la historia del nacionalismo doctrinal, el nacionalismo de los «nacionalistas», captado en sus interacciones polémicas con las interpretaciones antinacionalistas. Ello pretende dar una perspectiva sobre lo que podría ser una historia de las ideas políticas pensada como una *historia polemológica de las representaciones y de las argumentaciones.*[3]

INTRODUCCIÓN

1. Nacionalismo de los nacionalistas y nacionalismo de los antinacionalistas

A finales de los años cincuenta, Jean Touchard[4] proponía a

los historiadores del nacionalismo en Francia distinguir entre el nacionalismo de los «nacionalistas» (definidos como los que así se declaran) y el nacionalismo *societal*, nacionalismo vivido, pero no sabido, ni siquiera nombrado, digamos de sentimiento. Distinción metodológica de base, que va a inspirar, no sin distorsiones, numerosos trabajos sobre la historia del nacionalismo doctrinal en Francia.

La distinción introducida por Touchard era *axiológicamente neutral*, y estrictamente basada en el criterio de *autocalificación* o de *autodesignación* de los nacionalistas. Este criterio léxico y «pragmático» permitía especialmente localizar la emergencia del nacionalismo de los «nacionalistas» en Francia a finales de siglo XIX. La fecha adoptada ulteriormente por los historiadores-politicistas de la escuela francesa (Raoul Girardet, Zeev Sternhell, Michel Winock, etc.) será la de 1885 o 1886, y los nombres de autores considerados fundadores o iniciadores serán los de Édouard Drumont, Maurice Barrès y Charles Maurras. Se trataba, pues, ante todo, en la perspectiva de Touchard, de cimentar sobre esta distinción metodológica primera la historia del nacionalismo de los «nacionalistas» como parcela particular de la historia de las ideas políticas en Francia.

Ahora bien, esta distinción de método va a cargarse, poco a poco, de interpretaciones valorativas, y el nacionalismo de los «nacionalistas» va a ser redefinido por los mismos estudios cultos como un «nacionalismo cercado», un «nacionalismo de repliegue», un «nacionalismo cerrado», etc. En resumen, la dimensión axiológica va a reintroducirse subrepticiamente en la distinción operatoria propuesta por Touchard. Y las fórmulas definicionales de dicho nacionalismo doctrinal «fin de siglo» adquirirán el aspecto de caracterizaciones *polémicas*, construidas especialmente de la manera siguiente: se extrae del corpus de los textos llamados nacionalistas «fin de siglo» tal o cual fórmula auto-definicional, y se la reinterpreta en sentido negativo, se invierte su orientación axiológica, se la transforma así en motivo crítico con intención de realizar una deslegitimación del nacionalismo.

Brevemente, la categoría operatoria, axiológicamente neu-

tral, de «nacionalismo de los "nacionalistas"» va a quedar integrada en una *problemática y una argumentación antinacionalistas*, cuyo carácter polémico quedará enmascarado, las más de las veces, por el estilo culto, o la retórica de la cientificidad (referencias eruditas, aparato crítico, etc.). Daremos diversas ilustraciones de ello.

Volvamos brevemente a la distinción de Jean Touchard, que será reiterada por Raoul Girardet en sus trabajos pioneros sobre el nacionalismo francés. Consiste en disociar el nacionalismo de los nacionalistas, el de los nacionalistas profesionales o cuasi-profesionales, como los líderes políticos llamados (sedicentes) nacionalistas o los teorizadores nacionalistas, y el nacionalismo difuso en la sociedad francesa, el que profesan, sin advertirlo siempre, los que, a la vez, se sienten o se dicen «orgullosos de ser franceses»,[5] inquietos por las «amenazas» que pesan sobre Francia, y que denuncian a la clase política «corrompida» así como el poder de los «extranjeros» (judíos o inmigrados, «metecos») o del extranjero (camarillas «mundialistas», «internacionales»).

En este sentido hay que distinguir dos maneras de ser nacionalista: la de los convencidos activos que, para tomar un ejemplo muy conocido, siguen a un líder, votan por él o se adhieren al partido o al movimiento, y la de los ciudadanos franceses que, sin adherirse ni votar, ni siquiera percibirse como simpatizantes, hablan, razonan y argumentan como el líder sobre los temas-clave del discurso nacionalista elaborado (Francia invadida o colonizada por el extranjero, corrompida por elites corruptas, el cuerpo nacional minado desde el interior por las fuerzas de «la anti-Francia»...).

Jean Touchard insistía justamente sobre la inseparabilidad de estos dos nacionalismos, al quedar enmascarada la cuestión de su distinción y su vinculación por un uso léxico persistente, que consiste en no llamar «nacionalismo» sino a un cuerpo de doctrina centrado en la defensa de los intereses nacionales por encima de todo y a cualquier precio, así como atribuir al «patriotismo» las diversas manifestaciones naturales o legítimas del sentimiento nacional o de la conciencia nacional (identi-

dad, pertenencia, adhesión, autoestima, en cuanto representantes del «nosotros»).

Esta división entre «teoría» nacionalista y «sentimiento» patriótico es, en efecto, las más de las veces, aceptada y presupuesta, tanto por los nacionalistas declarados como por los antinacionalistas, según dos tipos de interpretación opuestos: para los nacionalistas, el nacionalismo es el patriotismo consecuente, coronado por un edificio doctrinal; para los antinacionalistas ordinarios y moderados, el nacionalismo sólo es la perversión o la corrupción del legítimo sentimiento patriótico, su detestable aplicación al servicio de fines condenables (expansión, conquista, exclusión, etc.). Así, Georges Bernanos, en 1938, caracterizaba el nacionalismo como corrupción ideológica del patriotismo, distinción ideológica y retórica recurrente:

> ¿No degrada el nacionalismo la idea de patria? ¿El militarismo la tradición militar...?[6]

En cuanto a los antinacionalistas inmoderados, ellos suponen que el patriotismo es ya nacionalismo, o que la degradación existencial empieza con el patriotismo. Su máxima podría ser: el *nosotros* es siempre odioso; o: la identidad nacional es siempre sospechosa.

Distintos e inseparables, nacionalismo doctrinal y nacionalismo societal corresponden respectivamente a una oferta y a una demanda ideológicas: el problema más difícil que se plantea, tanto al actor político como al observador politicista, consiste en identificar o en determinar las condiciones de una congruencia óptima entre la oferta nacionalista y la demanda ideológico-política.

Aquí es donde interviene la llamada a «la crisis», operador explicativo comodín: la congruencia parece emerger mecánicamente cuando, en una situación de crisis o de anomia, todos los valores y las normas se conmocionan hasta el punto de dejar subsistir solamente, como puesta al desnudo, la adhesión nacional o el sentimiento de identidad nacional.

La demanda nacionalista es la demanda ideológica que permanece cuando todas las demás son descalificadas. Ya no queda, en efecto, al proletario, trabajador manual o intelectual, sino la patria (pequeña o grande), cuando, simultáneamente, su fuerza de trabajo resulta invendible y se ha hecho increíble toda promesa de salvación por una figura de la Revolución. Tal sería, según numerosos análisis, el origen principal de las movilizaciones de tipo populista, que incluyen siempre una dimensión «nacionalista»: llamada a la unidad, a la identidad o a la profundidad auténtica de la comunidad en la modernidad. Deslizamiento de la indigencia al resentimiento.

El capital identitario sería la única forma de acumulación que no podría desaparecer, incluso cuando el vínculo social se desmoronase. La situación-límite es la siguiente: la oferta identitaria del demagogo nacionalista encuentra la demanda ideológica de manera óptima cuando los demandantes no tienen ya otra cosa que defender sino la misma existencia, real o ficticia, del «nosotros». El «nosotros somos nosotros», contenido de aspecto tautológico del sentimiento identitario, puede entonces reinsertarse en el mito nacionalista, mediante una dramatización que implica dos operaciones:

1. Sobre el «nosotros» ha de pesar una amenaza, de agresión, de disgregación, o de destrucción.
2. La preservación del «nosotros», o el regreso al «nosotros» auténtico, define el camino de la salvación.

Lo que se ha convenido en llamar la identidad nacional solo pasa a lo político cuando el conjunto de las demás identidades o pertenencias, componentes y fuentes del vínculo social como del sentido común, están alteradas, socavadas o en trance de hundimiento. Tal es la hipótesis que podría permitir precisar la afirmación de Touchard de que el nacionalismo doctrinal de los nacionalistas «patentados» sólo puede desembocar en la acción si se apoya en el nacionalismo societal difuso, hasta coincidir con él en una movilización a la vez social y política, pero, por decirlo así, «nacionalizada». Movilizaciones «nacionaloides».

2. Definiciones en conflicto: el campo ideológico-polémico

En 1923, respondiendo a la «encuesta internacional sobre el "nacionalismo"» promovida por Maurice Vaussard y centrada en el tema *el nacionalismo ante la «conciencia católica» y la «civilización cristiana»*,[7] Maurice Blondel observaba de entrada la indeterminación del término, que él ponía con perspicacia en relación con un «desacuerdo», en el cual reconocemos la polémica continua entre (pro-)nacionalistas y antinacionalistas:

> Nacionalismo: término que Littré y la Academia aún no conocen, que no figura en la *Grande Encyclopédie*, como tampoco en el *Vocabulaire de la Société française de Philosophie*; término nuevo no precisado ni protegido por ninguna tradicion literaria; término equívoco y militante, de la lengua de la pasión más bien que de la razón, de la ciencia o de la historia, aunque cuestione los intereses más positivos tanto como el sentido mismo del destino de los hombres y de los pueblos y los más altos problemas espirituales; ¿qué ideas, qué sentimiento evoca en su favor o contra él? ¿Qué matices nuevos establece, que las antiguas palabras no expresaban al gusto de ciertos ardores contemporáneos o ante dificultades sin precedente?
>
> Parece que, ante todo, hemos de desenredar las corrientes de pasiones que chocan y se confunden ante nuestra vista, antes de pretender arbitrar el desacuerdo. Veamos, pues, lo que, entre los contemporaneos, abrigan los unos bajo la bandera "nacionalista" con un celo a menudo exclusivo, formado de fervores y de hostilidades más calurosas que mesuradas. Y veamos también lo que otros, tomando este término en una acepción peyorativa, atacan, detestan o desconocen, con el riesgo de estimular y fortalecer, con estos errores o estos menosprecios, a los adversarios que combaten.[8]

Blondel esbozaba así un programa de análisis crítico que sigue pendiente, para nosotros, de realización. Para ilustrar los

argumentos en juego en el desacuerdo, lo más sencillo es identificar las dos tesis ideológicas sobre el nacionalismo a partir de las cuales se oponen nacionalistas y antinacionalistas, de esbozar sus tipos ideales y mostrar que forman una antinomia.

La argumentación (pro-)nacionalista se basa en la tesis del *nacionalismo moderado*, que presenta el nacionalismo como un fenómeno natural y necesario. Se expresa a su vez según dos versiones que, por proporcionar, tanto una como otra, una legitimidad máxima al nacionalismo, no deben ser confundidas. La primera figura de la argumentación (pro-)nacionalista consiste en presentarlo como «abierto», «tolerante», respetuoso hacia la diversidad de los pueblos y de las culturas, regido por los valores y las normas del pluralismo, insistiendo al mismo tiempo en la idea correlativa de que la esencia del nacionalismo no contiene la designación del enemigo, y menos aún esa mezcla de hostilidad y de odio hacia las demás naciones que en él creen ver los antinacionalistas.

Este primer modo de legitimación del nacionalismo es también susceptible de proceder por redefinición de los términos: se dirá, por ejemplo, que el verdadero y buen nacionalismo, libre de enemigo y de odio, es el «patriotismo», que designaría el nacionalismo de afirmación pura, cuyo único contenido sería la legítima adhesión a un país (la patria como «tierra de nuestros padres» y a un pueblo con el cual el sujeto nacionalista compartiría cierto número de recuerdos, de valores y de horizontes. En esta versión del nacionalismo moderado, definido por su total positividad (adhesión, fidelidad, amor), la visión de la organización cosmopolítica adopta el aspecto de una utopía bien definida, fundada en una transposición del principio «estético» de la unidad en la diversidad, principio productor de orden, de armonía y de belleza: el cosmopolitismo de los nacionalistas moderados se atribuye como finalidad la realización de la sublime síntesis de universalismo y de diferencialismo, en toda la extensión del planeta. La visión más común es la de una coexistencia pacífica de los «nacionalismos».

Pero esta utopía irénica no constituye la única versión de la tesis del nacionalismo moderado: los teorizadores del naciona-

lismo doctrinal francés «fin de siglo», por ejemplo, evitan recurrir a ella y fundamentan su principal modo de legitimación del nacionalismo, de su nacionalismo, en el argumento del *derecho de auto-defensa* de las naciones constituidas. Esta invocación al derecho de legítima defensa de la nación contra las amenazas que pesan sobre su vida «normal» o su supervivencia (caso de la invasión), corre pareja con la de un deber propiamente nacionalista: el *deber de seguir siendo uno mismo*, que envuelve la norma de mantenimiento incondicional de la identidad nacional. Ser nacionalista sería, simplemente, querer «curar a Francia de los males que padece bajo un gobierno que le es ajeno, tanto de derecho como de hecho», escribía en 1923 Henri Massis.[9]

La argumentación antinacionalista, por su parte, tiende a hacer del nacionalismo una de las figuras modernas del *mal absoluto*, a incluirlo en la categoría de los «-ismos» de mala reputación, condenados a execración pública y general («racismo», «totalitarismo», «fascismo», etc.). La tesis antinacionalista más corriente es la del *nacionalismo bárbaro y arcaico*. Modo de estigmatización que hace surgir una evidente paradoja: este fenómeno moderno por excelencia que es el nacionalismo (incluso a los ojos de los antinacionalistas) es estigmatizado a la vez como no moderno y antimoderno.

Esta paradoja es la que permite superar mágicamente la teoría evolucionista del progreso: si el nacionalismo es a la vez moderno y arcaico, contemporáneo y «bárbaro» o «tribal», es sencillamente porque constituye una «supervivencia» del pasado más remoto, o porque encarna una forma colectiva de «regresión» a los «instintos» primitivos de la humanidad, manifestando en ella la persistencia de una temible animalidad.

El maniqueísmo de los antinacionalistas radicales se expresa especialmente llevando al extremo la crítica del «primitivismo» o del «simplismo» atribuidos polémicamente al fenómeno nacionalista. Puede esbozarse así la gradación de los modos de estigmatización: el nacionalismo es una forma moderna de etnocentrismo o de sociocentrismo, forma simplemente deplorable («¡todavía hoy!») o forma estupidamente excesiva («chauvi-

nismo»); el nacionalismo es una forma de pensamiento cerrada, encarna una actitud de cerrazón –incluso de intolerancia– hacia los «demás»; es, pues, una forma intolerable de exclusivismo o de egoísmo colectivo; representa la irrupción o el surgimiento de las pulsiones irracionales y bárbaras, desencadena la bestia sanguinaria en el hombre, organiza y legitima los exterminios en masa del mundo moderno y es, por tanto, una encarnación de la criminalidad colectiva políticamente organizada. Para así estigmatizar el nacionalismo como arcaísmo criminal, hay que adoptar, por supuesto, un punto de vista supuestamente posnacionalista y/o supranacionalista.

Este punto de vista de Sirio de los antinacionalistas sólo puede definirse por medio de dos tipos de referencias: por una parte, como referencia a una trascendencia de orden religioso (la «catolicidad» supranacional y metanacionalista del cristianismo); por otra parte, como referencia a la variante humanitarista de la *gnosis* del progreso necesario e indefinido, determinante del bien común como un bien cosmopolita, y el progreso como realización de la unidad del género humano. En este caso de figura, el nacionalismo aparece, bien como excepción a la regla del progreso uniformizador, supervivencia que obstaculiza el progreso y limita o retrasa su marcha, bien como encarnación del auténtico contrario de la ascensión hacia el bien cosmopolítico y, por tanto, como la figura satánica del enemigo absoluto de la verdadera humanidad, definida por su voluntad de unión, incluso de fusión.

Ilustremos por medio de algunos ejemplos los modos de peyoración del nacionalismo por parte de sus adversarios, cuya gran diversidad merecería ser estudiada por sí misma, en sus dos aspectos: variaciones de intensidad y variedad retórica. Las características ideológicas negativas del nacionalismo van de la crítica moderada a la criminalización y a la satanización (el «mal absoluto»).

El más moderado de los lugares comunes sobre el nacionalismo consiste en decir que transforma una adhesión natural o legítima en una pasión exclusiva, hasta hacer de esta pasión la única fuente de los valores y de las normas. Así se anuncia la de-

finición peyorativa más moderada: el nacionalismo hace de una pertenencia factual un valor absoluto.

La retraducción culta de esta definición de sentido común apenas va más allá de una proposición de este tipo: el nacionalismo es la forma adoptada por el etnocentrismo en la edad histórica de los Estados-naciones. Una variante suya podría ser: el nacionalismo manifiesta en la modernidad la influencia de los vínculos primordiales y, en particular, de los lazos étnicos.[10] Adelantando una definición antropológica de este tipo, se presupone ante todo la existencia de un etnocentrismo eterno, actitud atribuida a la «naturaleza humana»[11] y, enseguida, la posibilidad de una multiplicidad de modos históricos de manifestación del etnocentrismo universal e insuperable (salvo para un sujeto ficticio: un puro espíritu científico que hubiese roto totalmente con todas sus pertenencias y encarnase la descentralización cognitiva radical).

La estigmatización del nacionalismo se opera seguidamente por el tono despectivo: el nacionalismo es «mirado desde arriba» por un espíritu superior, que lo percibe, por ejemplo, como una necedad de masas, una forma colectiva moderna de la sandez. El sujeto antinacionalista adopta desde entonces la actitud de un aristócrata del intelecto, a la manera del último Nietzsche cuando escribía:

> ¡Un poco de aire puro! ¡Este absurdo estado de Europa ya no debe durar más tiempo! ¿Existe el menor pensamiento tras este nacionalismo de cabestros?[12]

La lucha filosófica contra la necedad moderna incluye para Nietzsche la denuncia despectiva del carácter gregario del nacionalismo, al mismo título que la del socialismo.[13] No cabe duda de que un «buen europeo», recuperando a su modo las convicciones de un admirador de un santo imperio cualquiera, no puede considerar sino compasivamente a los moradores de los particularismos nacionales, los emparedados vivos pero consentidores, en sus fronteras nacionales respectivas. Nietzsche leía aquí un síntoma incluso de decadencia:

> La *decadencia del espíritu alemán*, que ha avanzado paso a paso con la ascensión del patrioterismo y del nacionalismo.[14]

Pero la tesis del mal nacionalismo se ha enunciado, las más de las veces, por amalgama polémica del nacionalismo con la xenofobia. Conocida es la ingeniosa frase de Albert Mousset, repetida después a menudo desde 1933:

> Se entiende por nación una agrupación de hombres reunidos por un mismo error sobre su origen y por una común aversión hacia sus vecinos.[15]

Para recuperar la ecuación «nacionalismo = mito xenófobo» basta con definir el nacionalismo como doctrina de la nación así definida...

Queda que tal caracterización irónica puede ser objeto de una contraversión polémica por los teorizadores (pro-)nacionalistas, que la reformularán de manera positiva alrededor del recurso a la legítima defensa identitaria. En otra carta dirigida a Henri Massis, y fechada el 13 de septiembre de 1923, Charles Maurras escribe en este sentido:

> La distinción entre *patria* y *nación*, *patriotismo* y *nacionalismo*, no se sostiene. El culto de la patria es el respeto, la religión de la tierra de los padres; el culto de la nación es el respeto y la religión de su sangre. *Nación* no es una palabra revolucionaria: «A la gloria de la nación», dice Bossuet en su discurso de recepción en la Academia francesa. *Patriotismo* convenía a Déroulède porque se trataba de recuperar *la tierra*. «Nacionalismo» convenía a Barrès y a nosotros porque se trataba de defender a *hombres*, su obra, su arte, su pensamiento, sus bienes, especialmente amenazados por la invasión judía, meteca y meteca nórdica, meteca protestante.
>
> Hay que referirse a esta época de 1885-1895-1900 *no para excusarse*, sino para *explicar* y *comprender* el movi-

miento de defensa necesario e indispensable. No sólo se trataba de responder al internacionalismo, sino *a los demás nacionalismos*.

En una Europa en la que todos los pueblos maximalizaban, sistematizaban y canonizaban su derecho a la vida y la pretensión de cada uno de dominar todo, una Francia sin nacionalismo hubiese estado y estaría gravemente amenazada y comprometida por estar desmantelada.[16]

Volviendo en 1928 sobre el tema de la autodefensa nacional como núcleo definicional y modo de legitimación principal del nacionalismo, Maurras añadía esta precisión sugiriendo que el imperativo de conservación identitaria pudiera traducirse por el imperativo de reconquista identitaria:

> El nacionalismo es la salvaguardia debida a todos esos tesoros que pueden estar amenazados sin que un ejército extranjero haya atravesado la frontera, sin que el territorio esté físicamente invadido.[17]

Maurice Blondel parecía responder a Maurras cuando, en 1923, presentaba el nacionalismo como una reacción excesiva –exceso que expresarían todos los nombres de doctrinas o de ideologías en «-ismos»–, una reacción inmoderada contra una doble tendencia excesiva característica del mundo moderno, individualista e internacionalista, pero que va en el sentido exclusivo del «cosmopolitismo», y consiste en deslegitimar absolutamente los arraigos en tradiciones, así como en descalificar radicalmente las pertenencias comunitarias:

> Entre los primeros que emplearon la palabra «nacionalismo», como la mayor parte de las terminadas en *-ismo*, sirvió para marcar una tendencia dominante y sistemática, un punto de vista preferido, incluso una exageración de ideas o de sentimientos, una preocupación exclusiva o, al menos, situada por encima de los demás principios de juicio y de actividad que han de subordinarse a él. ¿En qué atmósfera nació?

> El desarrollo de los medios de comunicación internacional, que mezclan a los hombres hasta amenazar preciosas y sabrosas tradiciones y de transformar todos los problemas en cuestiones «mundiales», la difusión de la prensa, de la enseñanza, de la reflexión crítica; los excesos simétricos del individualismo y del cosmopolitismo, otras tantas provocaciones inéditas y crecientes que suscitan, por contraste o por síntesis, una inquietud y una actitud parcialmente desconocidas por el pasado, una concepción y una pasión «nacionalistas».
>
> Lo que este vocablo sugiere de relativamente nuevo es, pues, por reacción contra el olvido, el descredito o la negación del patriotismo, una exaltación metódica de la nacionalidad, del espíritu nacional, de las tradiciones y de los intereses nacionales, promovidos al rango supremo.[18]

Y Blondel no dejaba de identificar un efecto perverso vinculado a una reacción circular constitutiva de las interacciones polémicas: el exceso de la reacción nacionalista, mixta de exclusivismo y de imperialismo, refuerza la reacción antinacionalista, la cual produce una intensificación de la reacción nacionalista. Clásica escalada a los extremismos.

Un tipo recurrente de determinación ultrapeyorativa del nacionalismo se fundamenta en la polémica amalgama de éste con el totalitarismo, como en estas anotaciones algo rápidas de George Steiner:

> El nacionalismo es el veneno de nuestro tiempo. (...) La política contemporánea lo prueba suficientemente: cada levantamiento del populacho, cada designio totalitario, se nutre de nacionalismo y de ese excitante que es el odio.[19]

La ecuación «nacionalismo = totalitarismo» ilustra, con la ecuación «nacionalismo = racismo», el tipo de reducción infa-

mante, que realiza la peyoración máxima del nacionalismo, a saber, su identificación con el mal absoluto.

Pero la mitologización satanizante no es la última palabra, o el último argumento, del antinacionalismo radical. Le falta la coherencia y la sistematicidad, sacrificadas a la intensidad. La visión antinacionalista, como visión total y radical, se encuentra ilustrada por este texto de intervención de Maurice Blanchot, redactado en la primavera de 1968:

> Hay que repetirse las cosas sencillas, siempre olvidadas: patriotismo, chauvinismo, nacionalismo, nada hay que distinga estos movimientos, salvo que el nacionalismo es la ideología consecuente, cuya afirmación sentimental es el patriotismo (como muestran aún las penosas declaraciones: «Me he casado con Francia»).
>
> Todo lo que arraiga a los hombres por medio de valores, sentimientos, en *un* tiempo, en *una* historia, en *un* lenguaje, es el principio de alienación que constituye al hombre en un privilegiado tal como es (francés, la preciosa sangre francesa), encerrándolo en el consentimiento de su realidad y conduciéndolo a proponerla como ejemplo o a imponerla como afirmación conquistadora. (...) El recurso al exterior, un exterior que no sea ni otro mundo ni un tras-mundo, no hay otro movimiento que oponer a todas las formas de patriotismo, cualesquiera que sean. [20]

Esta despiadada y total condena presenta un carácter notable, el de ser indefinidamente desplazable, transferible, transponible, permitiendo excluir o descalificar, por reducción o amalgama, numerosas actitudes o visiones del mundo. Limitémonos a un párrafo, que bastará para mostrar el uso como comodín polémico de tal dispositivo teórico: el racismo es la ideología consecuente cuya afirmación sentimental es el nacionalismo; y nótese que el enunciado funciona igualmente sustituyendo «racismo» por «totalitarismo» o por «fascismo», sin olvidar «antisemitismo» y algunos otros «-ismos».

Habiendo sido esbozado el inventario de los principales ar-

gumentos y contra-argumentos, así como una primera localización de sus interacciones, podemos ahora emitir algunas objeciones que nos conducirán a plantear los límites y a determinar ciertas condiciones de empleo de las representaciones y de las posiciones argumentativas.

Los partidarios del buen «patriotismo» o del nacionalismo moderado descuidan el hecho del insensible deslizamiento, en ciertas circunstancias historicas recurrentes («la patria en peligro»), del nacionalismo moderado al nacionalismo odioso que reclama el exterminio del enemigo. Olvidan además que no hay afirmación de la identidad nacional sin negación, que no hay inclusión sin exclusión, que no hay amor («preferencia nacional») sin odio.

A su vez, los antinacionalistas incondicionales pecan evidentemente de un maniqueísmo que ellos reprochan violentamente, suprema inconsecuencia, a los nacionalistas, sus enemigos absolutos y demonizados.

Además, los antinacionalistas incondicionales tienden a suponer que el bien político se define por la antítesis misma del nacionalismo «bárbaro» y «tribal» (incluso «tripal»). Por simple inversión se determinarán, pues, como partidarios del cosmopolitismo, bajo tal o cual forma. Y los valores o las normas del cosmopolitismo, por oposición al supuesto arcaísmo nacionalista, serán situados en la cima de la evolución humana, en el más alto grado de la escala de las formas de civilización.

Retorno a un evolucionismo cultural ingenuo y dogmático, en el que la marcha hacia el «progreso» supone la superación de las pertenencias nacionales (o étnicas), la progresiva desaparición de las fronteras, hasta la unificación final del género humano, pacificado finalmente por el mismo movimiento. Ni una ni otra de estas utopías irénicas permite comprender el fenómeno nacionalista en su diversidad, su potencia y su complejidad.

La posición antinacionalista radical presupone una metafísica, centrada en cierta concepción «individualista» de la libertad humana como independencia voluntaria. Deriva de la concepción propiamente moderna de la libertad del hombre según la cual ésta se confunde con el movimiento de desarraigo de los

particularismos, de ruptura total con las herencias: la libertad es a la vez principio y fin del proceso de liberación o de emancipación ante lo dado, emane éste de la naturaleza o de una especificidad cultural.

El nacionalismo es entonces recusado en cuanto movimiento de oclusión inverso al movimiento emancipatorio; y estigmatizado como el más eficaz modelo de legitimación de la autosatisfacción colectiva en la modernidad sometida a las normas de la laicización (comprendida, más acá de sus definiciones oficiales en términos de «separación», como la organización de una existencia colectiva sin referencia común a una trascendencia). En esta perspectiva, no podría existir solución de continuidad alguna entre sentimiento nacional, preferencia nacional, narcisismo nacional, exclusivismo, exclusionismo nacional e imperialismo nacionalista. El sentimiento de pertenencia sólo sería etnocentrismo, que implicaría la xenofobia, incluso el racismo, y conllevaría irreductibles ideales belicistas.

La representación antinacionalista del nacionalismo no es ni verdadera ni falsa en general; sólo es falsa si pretende aplicarse a todas las manifestaciones históricas del nacionalismo; pero parece muy adecuada para caracterizar ciertas formas ideológicas o doctrinales, ciertas actitudes y ciertos comportamientos que pueden calificarse como «nacionalistas». Podemos retener la representación antinacionalista del nacionalismo con varias condiciones:

1. Que conserve una conciencia crítica de su carácter polémico y, por tanto, de sus límites.
2. Que se refiera precisamente a configuraciones ideológicas, a formas de movilización o a tipos de regímenes históricamente observables.
3. Que se tome estrictamente como una base de reducción o un modelo de inteligibilidad de una categoría particular de nacionalismo.
4. Que se disocie de la gran utopía moderna de la emancipación como ruptura radical, negación de lo natural y de lo particular, que no puede pensar la libertad humana sino en

cuanto desarraigo, movimiento de salida, puro paso al exterior.

I. Definiciones estipulativas y construcciones idealtípicas

1. Cuestiones sobre los enfoques no ideológicos de la ideología nacionalista

Según una proposición de J.J. Breuilly, el nacionalismo, en cuanto ideología, puede ser definido, de manera no ideológica, y en el sentido más general del término, por tres enunciados:

1. «Existe una nación dotada de un carácter específico explícito.»
2. «Los intereses y los valores de esta nación tienen prioridad sobre cualquier otro interés y valor.»
3. «La nación debe ser tan independiente como sea posible, lo que requiere el reconocimiento de su soberanía política.»[21]

Sobre la base de esta definición orientadora, y recogiendo una tipología introducida por Jean Leca,[22] pueden distinguirse tres versiones del nacionalismo, ordenables según una sencilla jerarquía de «intensidad»:

1. La «versión ultrarreducida» del nacionalismo consiste en hacer de ésta «la aspiración al *self government* necesaria para mantener una identidad cultural colectiva, sin implicar siempre, no obstante, la reivindicación de un Estado soberano».[23]
2. La «versión mínima» o «reducida» del nacionalismo consiste en definirlo mediante la aspiración a la superposición, incluso a la indiscernibilidad, de una identidad cultural y una unidad política, llamada «nación», término que envuelve una «falsa idea clara» (según la expresión que aplicaba Henri Hauser al

«principio de las nacionalidades») y que problematiza Ernest Gellner: «Esta idea contingente de la nación, que aparece en nuestra época como universal y normativa».[24]

El esquema definicional es presentado, por el mismo Gellner, bajo la forma del principio «una cultura, un Estado»,[25] que implica la norma de la «fusión de la cultura y la sociedad política *(polity)* que es la esencia del nacionalismo».[26]

Pero esta determinación «esencial» del nacionalismo presupone, a su vez, una definición primitiva, cuyo enunciado abre el libro de Gellner, *Nations and Nationalism*: «El nacionalismo es esencialmente un principio político, que afirma que la unidad política y la unidad nacional deben ser congruentes».[27] Haciendo intervenir otra noción problemática, la de «etnicidad»,[28] el «principio nacionalista» puede redefinirse como sigue: «El nacionalismo es una teoría de la legitimidad política que exige que los límites étnicos coincidan con los límites políticos y, en particular, que los límites étnicos, en el seno de un Estado dado (...) no separen a los poseedores del poder del resto del pueblo».[29]

Esta última variante definicional envuelve la referencia a un principio que se encontrará en todas las versiones «fuertes» del nacionalismo, el principio de homogeneidad, que, cuando se explicita, se presenta, bien como una condición necesaria de existencia nacional, bien como un ideal o una norma. Ahora bien, no sólo nunca se satisface totalmente el principio de homogeneidad[30] –en la factualidad histórica–, sino que entra en contradicción con al menos otro principio, el de organicidad, el cual implica la representación normativa de una diversidad interna jerárquicamente ordenada.

3. La versión «fuerte» del nacionalismo puede representarse por la mayor parte de las definiciones aceptadas o dadas por los historiadores del nacionalismo en cuanto «idea», «ideología» o «doctrina(s)», pero se la encuentra igualmente en los análisis de ciertos sociólogos y filósofos. Así sucede con la definición de nacionalismo propuesta por Isaiah Berlin, y que tiende a asimilar el nacionalismo en cuanto «estado de espíritu»[31] al «determinismo nacional»[32] y sus implicaciones. Abordado

como una configuración ideológica más o menos congruente con sistemas de actitudes o de representaciones sociales, así como con formas de movilización y tipos de instituciones, el nacionalismo aparece desde entonces como una figura o una expresión del determinismo comunitario, a decir verdad la principal y la más «poderosa»[52] de las formas políticas adoptadas por éste en la modernidad.

De tal conjunto de presuposiciones resulta que se busque preferentemente el origen de los contenidos ideológicos del «nacionalismo», en el sentido fuerte del término, sea en temáticas filosófico-literarias tales como el «Romanticismo»,[53] sea en ciertas conceptualidades tomadas de diversas teorías supuestamente «científicas», así como de sus derivaciones especulativas (organicismo social, evolucionismo darviniano o no, teoría de las razas o racialismo, teorías de la cultura y de la etnicidad, etc.). Estas definiciones por el «contenido» no escapan a su vez a la sombra de las argumentaciones ideológicas que describen, y que después reconstituyen dándoles un suplemento de coherencia (contribuyendo con ello a la construcción de los objetos supuestamente analizados) y, por fin, evalúan.

Brevemente, el examen de lo que se llama ideología nacionalista no presenta total solución de continuidad con su objeto: la naturaleza intrínsecamente antagonista de la ideología,[54] o su dimensión polémica constitutiva,[55] se reflejan en el discurso culto del historiador, del filósofo o del sociólogo/politólogo.

Esta postura retórica es lo que podría llamarse el tribunal oculto del análisis de las ideologías políticas. La historia del nacionalismo, por ejemplo (y por excelencia), pone en acción lo que Michael Billig llama «visiones "sentido común"»,[56] que son tanto visiones de la historia como visiones del nacionalismo. Las visiones nacionalistas y las visiones antinacionalistas del nacionalismo (como de su historia) estructuran polémicamente el campo de las investigaciones sobre el nacionalismo; es lo que nos esforzaremos en mostrar por el ejemplo francés.

La variante «ultrafuerte» del nacionalismo podría caracterizarse por dos tesis acopladas. La primera tesis es que «la natura-

leza crea las naciones, no los Estados»,[38] tesis herderiana susceptible de ser interpretada retrospectivamente como el naturalismo racialista en estado naciente, ya que no distinguía estas «naciones» naturales de las «razas» en el sentido zoológico (subespecies), sugiriendo así la existencia de una pluralidad de naturalezas humanas dotadas respectivamente de caracteres distintivos fijos. Cada entidad colectiva engendrada por la naturaleza tendría así un destino propio: R.G. Collingwood localizaba en esta división de la naturaleza humana, o en esta pluralización de la especie humana, el origen intelectual del «racialismo».[39] Parece claro que este nacionalismo racialista ilustra el tipo de un determinismo nacional extremo.

En cuanto a la segunda tesis, convertida en lugar común en la retórica antinacionalista, su genealogía está tejida de paradojas. Puede enunciarse simplemente por este principio: lo nacional por encima de todo. Pero la simplicidad definicional aquí sólo es aparente: si bien es claro que la fórmula describe la jerarquía de los valores constitutiva del nacionalismo, la oscuridad aparece apenas se trata de definir lo «nacional» como encarnación del valor supremo, y se extiende cuando se plantea la simple cuestión de su interpretación.

Sabemos *hoy* que hay una interpretación laica, antinacionalista, de esta tesis: ésta se opone a la preeminencia de la humanidad como género o especie, o no respeta la exigencia de universalidad. Ahora bien, la interpretación humanitarista, que presupone los valores igualitarios, ha relegado, por decirlo así, al olvido la interpretación cristiana de la tesis, no menos antinacionalista: el nacionalismo consiste en sacralizar lo particular, o en erigir en absoluta una parte del mundo creado.

Los equívocos y las paradojas vienen de que ambas interpretaciones de la misma tesis (digamos: el «nacionalcentrismo») se enuncian, en el espacio público, por medio de las mismas características críticas o polémicas: el nacionalismo queda estigmatizado por el hecho mismo de ser definido como una forma de exclusivismo o de egoísmo nacional (donde se ve que el carácter performativo de una definición es una operación fundamental del discurso polémico).

En resumen, el rechazo del nacionalismo se hace, o bien en nombre de Dios (instancia dotada del monopolio de la trascendencia o de lo sacro), o bien en nombre de la humanidad o de un sistema universalista no religioso, pero con las mismas fórmulas.

Y la genealogía francesa del «nacionalismo», tomando sólo por ejemplo uno de los primeros contextos de aparición de la palabra, a saber, las *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* del abad Augustin Barruel (1ª edición en 1797), se distingue por una paradoja inaugural. Se sabe que Barruel, sacerdote católico contrarrevolucionario, es uno de los pioneros de la teoría moderna del complot, expuesta con precisión en dichas *Memoires*: la Revolución francesa se explica esencialmente a partir de una conspiración masónica, fundamentalmente anticristiana.

Ahora bien, en el curso de su minuciosa descripción de la «conspiración de los sofistas» es donde Barruel introduce la palabra «nacionalismo» y atribuye su crítica al «Hierofante iluminado» cuyo discurso refiere (se trata de los «iluminados», orden fundada en Baviera por Adam Weishaupt):

> En el instante en que los hombres se reunieron en naciones, «dejaron de reconocerse bajo un nombre común. El *nacionalismo* o el *amor nacional* ocupó el lugar del amor general. (...) Fue permitido entonces (...) despreciar a los extranjeros, engañarlos y ofenderlos. *Esta virtud fue llamada patriotismo*. (...) Se vio así nacer entonces del patriotismo el localismo, el espíritu de familia y, finalmente, el egoísmo» (...) [Comentario de Barruel:] Abreviemos estos sofismas y estas blasfemias del Hierofante iluminado. (...) Se llama ciudadano del universo para dejar de ser ciudadano en su patria, amigo en sus sociedades, padre e hijo en su familia. Nos dice amar todo de uno a otro polo, para no amar nada a su alrededor. He aquí lo que son nuestros cosmopolitas.[40]

La paradoja es aquí llamativa: el católico Barruel se indigna

ante la crítica del «nacionalismo» como exclusivismo y egoísmo nacional, y atribuye esta crítica sólo a los «cosmopolitas», sin ver que ésta no sólo está de acuerdo con el espíritu del cristianismo, sino que entra en consonancia con uno de los núcleos duros de la argumentación contrarrevolucionaria, que no cesará de reencontrarse en el tradicionalismo católico, de Joseph de Maistre a Léon de Poncins: el nacionalismo es un principio revolucionario y ha de ser, como tal, recusado.

Así, en el pensamiento tradicionalista mismo, encontramos dos evaluaciones antitéticas del «nacionalismo». Frente a los partidarios de la síntesis «tradicionalista», en los ambientes del «intransigentismo» católico (Émile Poulat), no cesarán de afirmarse los que oponen tradicionalismo religioso y nacionalismo. La querella repercutirá especialmente en los años 1920-1930, provocada por la atractiva existencia de la Acción francesa, encarnación principal del «tradicio-nacionalismo».

Se ha escrito con frecuencia, después de Renan,[11] que el nacionalismo suponía olvido de los orígenes, incluso errores consoladores sobre los orígenes. El antinacionalismo, fijado en la izquierda y en el campo anticlerical a finales del siglo XIX en Francia, no escapa a su vez a la regla del olvido fundador: pues el antinacionalismo proviene de la crítica cristiana, y más precisamente católica, de toda forma de egoísmo colectivo, en particular de egoísmo nacional. La absolutización de lo particular es anticristiana; ahora bien, el nacionalismo aparece ante todo a sus adversarios como el acto de erigir el particularismo nacional en absoluto.

La peyoración originariamente católica del nacionalismo se encuentra clandestinamente, en estado de rastros no identificados, en los diccionarios, que incluyen caracterizaciones del tipo: «Preferencia ciega y exclusiva por todo lo propio de la nación a la que se pertenece».[12] Ahora bien, toda teoría del «mal nacionalismo» implica una antítesis constitutiva, por la cual el nacionalismo es devaluado por la oposición a un término positivo, tal como «nacionalidad» o «patriotismo». Lugar común polémico, que estructura el tratamiento ideológico del nacionalismo. En 1883, Vladimir Soloviev escribe, por ejemplo:

> ¿El cristianismo suprime realmente la nacionalidad? No, por el contrario, la conserva. No es la nacionalidad, es *el nacionalismo* el así suprimido. (...) Podemos distinguir la nacionalidad y el nacionalismo *por sus frutos*.
>
> Los frutos de la nacionalidad inglesa los vemos en Shakespeare y Byron, en Burnley y Newton; en cuanto a los frutos del nacionalismo inglés, son el saqueo universal, los actos llamados heroicos de Warren Hastings. de lord Seymour, ruina y muerte.
>
> Los frutos de la gran nacionalidad alemana son Lessing y Goethe, Kant y Schelling; el fruto del nacionalismo alemán es la germanización forzada de sus vecinos (...).
>
> Para el nacionalismo, la nación es una fuerza positiva y cada pueblo está predestinado, según su carácter especial, a un servicio especial. En cambio, es un axioma para un cristiano que las diferentes nacionalidades son los diversos órganos del cuerpo entero de la humanidad.[13]

En su respuesta a la *Encuesta sobre el nacionalismo* de M. Vaussard, el filósofo católico Maurice Blondel observaba que, «ante los problemas que provocan las relaciones tan tensas de las naciones entre sí y el gobierno tan difícil de los pueblos», el nacionalismo pretende «organizar las soluciones» sobre un presupuesto «ruinoso», que consiste en ver en las naciones otras tantas mónadas, entidades «sin puertas ni ventanas», entre las cuales no pueden instalarse puentes sólidos. Y Blondel ponía el monadismo sin Dios del nacionalismo en relación con una doble corrupción de lo religioso: corrupción de lo sacro, por la sacralización nacional de lo particular, y corrupción belicista de la idea de cruzada. En este texto, Blondel marca enérgicamente el carácter anticatólico del nacionalismo así definido:

> Se considera a los individuos o a las naciones como átomos, situados primero en sí mismos, levantados los unos frente a los otros, «antitípicos» e impenetrables, diría Leibniz, hasta el punto de «entre-impedirse», según su expresión, como egoísmos canonizados: lo que se reduce a

concebirlos según una analogía física, según apariencias sensibles y representaciones discursivas que desconocen totalmente la naturaleza espiritual, la solidaridad profunda y la compenetración efectiva de las personas morales [...].

[*En el nacionalismo, precisa Blondel, hay*] sobre todo glorificación agresiva, no ya de la idea del Estado en general, sino de tal pueblo tomado en su originalidad concreta y adorador de su egoísmo sagrado: ¡cuántos ingredientes diversamente dosificados, en las múltiples formas de este Proteo nacionalista que moviliza, por decirlo así, para una especie de «unión sagrada» en efecto, las tendencias más dispares o incluso más opuestas: instintos del «hombre viejo», concepciones de la ciencia positiva y sociológica más avanzada, cálculos de la política o de las finanzas, generosidades sentimentales, incluso fervores religiosos que se querría captar y domesticar, aunque fuese como católicos, en beneficio de ese nacionalismo particularista y «egotista», ¡que es el anticatolicismo mismo!

En esta cruzada disfrazada o pervertida, los pueblos se sitúan, se oponen o tratan incluso de imponerse los unos a los otros, ya sea que intenten concertar sus reivindicaciones en un equilibrio tal que todos participen igualmente en una sociedad parlamentaria de las naciones, o sea que ese nacionalismo, con fondo de ambiciones utilitarias, pretenda extender su esfera de influencia y ejercitar una tutela de explotación sobre los demás grupos humanos, o bien que, arrastrado por la lógica de su infatuación y de su avidez, luche por la dominación y pretenda organizar el mundo por la viva fuerza según sus puntos de vista, sus intereses y su autoproclamado derecho de «superioridad».[44]

Por eso se ha planteado la cuestión de forma recurrente, transfiriendo los principales motivos universalistas de la crítica cristiana del nacionalismo a contextos no religiosos; una pregunta del tipo: ¿Es compatible el nacionalismo con la civilización? ¿No constituye, por sus elementos particularistas e irra-

cionales, un obstáculo ante el progreso de la civilización, definido precisamente por la unificación planetaria y la creciente racionalización de la existencia humana? En 1932, Harold J. Laski dedicaba un librito a esta cuestión, presuponiendo una visión antinacionalista del nacionalismo.[45]

Las versiones fuerte y ultrafuerte del nacionalismo, susceptibles tanto una como otra de aparecer en contextos (pro-)nacionalistas y antinacionalistas, postulan, pues, el «determinismo nacional». Pero éste, en cuanto principio, parece, al menos a primera vista, antinómico del principio de la autodeterminación. La cuestión resulta muy espinosa. No haremos sino evocarla al destacar una paradoja constitutiva del nacionalismo en cuanto sistema más o menos organizado de representaciones, de creencias y de valores. Partamos de las definiciones de base establecidas por Louis Dumont:

> La ideología moderna es individualista, definiéndose sociológicamente el individualismo desde el punto de vista de los valores globales. Pero de lo que se trata es de una *configuración* (...). El individuo como valor tiene atributos –como la igualdad– e implicaciones o concomitantes (...). Tomemos un ejemplo para hacer sensible la diferencia entre el discurso ordinario y el discurso sociológico de que se trata. Alguien opone sin explicación el nacionalismo al individualismo (...). En realidad la nación en el sentido preciso del término, y el nacionalismo –distinguido del simple patriotismo– marchan históricamente de acuerdo con el individualismo como valor. La nación es precisamente el tipo de sociedad global correspondiente al reino del individualismo como valor. No sólo lo acompaña históricamente, sino que se impone la interdependencia entre los dos, de suerte que puede decirse que la nación es la sociedad global compuesta de gentes que se consideran individuos.[46]

Esta definición de la nación sitúa expresamente a ésta en la «configuración ideológica moderna», es decir, es el individua-

lismo en cuanto «rasgo mayor» entre los que constituyen esta configuración. Tal definición es congruente con la idea normativa de autodeterminación, en cuanto «proceso democrático que forma una grupo y legitima un gobierno sobre la base de las voluntades individuales».[47] Pero, a partir de la misma problemática dumontiana, surge otro planteamiento muy diverso del problema. Pues la pertenencia de la axiología «nacionalista a «la ideología individualista» implica una operación de transferencia generalizada de los valores individuales, una transposición sistemática y espontánea de los atributos del individuo singular, como sujeto empírico (ejemplar de la especie humana) y como ser moral o «persona», a la entidad supraindividual o colectiva llamada «nación» (o también al «pueblo»), entidad comunitaria concebida desde entonces como un superindividuo, un individuo colectivo.

La individualización del colectivo es la producción metafórica de la nación en el marco de la ideología moderna. Es mediante este trabajo instaurador de la imaginería individualista como se engendra la versión fuerte del nacionalismo: la nación como cuerpo individuado, o como comunidad orgánica. La interpretación estándar del historiador de las ideas consistirá en reconocer la concepción «romántica» de la nación.

Aquí es donde surge la paradoja: el comunitarismo «orgánico», supuestamente antiindividualista, se construye a partir de las representaciones y los valores individualistas. La transferencia de los rasgos individualistas a una entidad colectiva (nación, raza, etc.) permite, ciertamente, disipar la paradoja a los ojos de la ortodoxia dumontiana. Pero la paradoja se desplaza y puede así reformularse: de la misma configuración de valores individualistas derivan las ideas correlativas de autonomía del individuo (convirtiéndose en cuanto tal en «ciudadano» o «persona») y de autodeterminación como proceso democrático, y las concepciones comunitaristas y organicistas, que suponen un estricto determinismo biologizante, una determinación de las partes por la totalidad orgánica (más exactamente megaorgánica). Conviene precisar las principa-

les transferencias de representaciones del individuo que constituyen la «nación» del nacionalismo en el sentido fuerte. Distinguiremos cuatro:

1. La naturalización de la nación, haciendo de ésta un hecho primordial, un dato inderivable, irreductible a las construcciones «artificiales» de la voluntad y del intelecto.
2. La individuación y la autonomización de la nación, a la cual se atribuye una vida independiente, incluso una existencia autónoma, que excluye cualquier autonomía de las «partes», subordinadas a la vida de la totalidad orgánica. Esta subordinación es la que fundamenta la solidaridad de las partes-miembros: en este sentido es como la transferencia de los atributos de independencia y de autonomía engendra un antiindividualismo que apunta a los individuos empíricos.
3. La sumisión de la nación a las leyes del determinismo y, con mayor precisión, a las de un determinismo biologizante. De ahí la visión de un desarrollo orgánico concebido como revelación progresiva o manifestación de una especificidad, de un «genio», de un precioso acervo de caracteres hereditarios y de «riquezas» culturales transmitidas por herencia.
4. La «polemización» de la existencia nacional: la idea de la lucha de todos contra todos aplicada a las relaciones entre las naciones, el principio de competencia vital o de «lucha por la vida» (derivación ideológica del darvinismo) transferido de lo inter-individual a lo inter-nacional.[18]

Así, al plantear «la naturaleza orgánica de las relaciones entre los elementos constitutivos de la nación»,[19] la definición fuerte del nacionalismo envuelve, al menos a título virtual, una concepción antidemocrática del orden político nacional. Para reforzar el rasgo de la oposición y converger en un lugar común siempre vigente (incluso en el discurso culto), podemos leer aquí la antinomia de la decisión voluntaria al principio de la «nación-contrato» (concepción «individualista» según el sentido común), y del nacimiento natural, en el principio de la nación-comunidad orgánica (concepción comunitarista). Aho-

ra bien, la versión fuerte, incluso ultrafuerte, del nacionalismo, basada en el «determinismo nacional» que implica los principios de organicidad y de transmisión con dominante hereditaria, es la que, de hecho, estudian de manera preferente los historiadores franceses del «nacionalismo francés». Y esto por una razón principal de orden factual: el nacionalismo francés teorizado, estudiable, pues, en sus contenidos doctrinales, es el *nacionalismo de los escritores nacionalistas «fin de siglo»*.

Por haber sido un fenómeno literario importante es por lo que el nacionalismo doctrinal ha llegado a ser en Francia un fenómeno social y político: la «literarización» precedió a la doctrinalización, la cual se ha convertido en modo de legitimación y condición de movilización social y política. En una primera aproximación caracterizaremos este nacionalismo de los «nacionalistas» y de los historiadores del «nacionalismo francés» como una *teoría normativa de la autodefensa identitaria*.

2. El nacionalismo como conjunto de valores y de creencias. Sobre el tipo ideal de Isaiah Berlin

En su precioso ensayo sobre «Le nationalisme: dédains d'hier, puissance d'aujourd'hui»,[50] reiterado en *A contrecourant. Essais sur l'histoire des idées*,[51] Isaiah Berlin esboza un tipo ideal del «nacionalismo europeo en cuanto estado de espíritu».[52] Se trata, por una parte, de distinguirlo con precisión del sentimiento nacional como tal, sentimiento de pertenencia a una comunidad nacional, insistiendo en particular en el carácter específicamente moderno de la ideología nacionalista que, aparecida en el siglo XVIII, supone, pues, industrialización y modernización. Se trata, por otra parte, de no reducirlo a una simple excrecencia del patriotismo, «orgullo que puede uno extraer de sus orígenes»,[53] de la xenofobia o del etnocentrismo.

Berlin propone un tipo ideal del nacionalismo, en cuanto ideología política moderna, que implica cuatro características:

1. «La creencia en la necesidad primordial de pertenecer a una nación.»[54] La exégesis de esta primera característica conlleva rasgos susceptibles de figurar en una definición estipulativa del racismo-ideología, a saber, «la convicción de que los hombres pertenecen a un grupo humano bien definido, y que el modo de vida de este grupo difiere del de los demás»: principio de especificidad; la convicción de que «el carácter de los individuos que componen ese grupo es modelado por el del grupo»: postulado del determinismo etnocultural de los rasgos individuales; la convicción, finalmente, de que factores tales como el territorio, los trajes, la lengua, las creencias, la herencia, el parentesco, las características raciales «modelan a los seres humanos, sus aspiraciones y sus valores».[55]

2. La creencia en «la naturaleza orgánica de las relaciones existentes entre los diferentes elementos constitutivos de la nación»:[56] la nación es pensada como una comunidad orgánica. Esta representación holista del marco fundamental de las pertenencias implica:

A. Que la «manera de vivir de una sociedad se parece a la de un organismo biológico»,[57] con sus leyes de desarrollo, condiciones de supervivencia y florecimiento, amenazas de corrupción o de decadencia que pesan sobre el organismo nacional.

B. Que los valores supremos son siempre los del grupo como tal.

C. Que el modo orgánico de existencia del grupo «no pueda ser reproducido artificialmente, ni por individuos ni por grupos».[58]

D. Que «la unidad humana fundamental» coincidente con la unidad política sea la nación y no el individuo o una asociación voluntaria de individuos.

E. Que la defensa de las unidades subalternas (familia, tribu, clan, provincia) esté subordinada a la de la nación, de su integridad y de su identidad.

3. La creencia «en el valor de lo nuestro, simplemente porque es nuestro»:[59] el criterio fundamental de los valores y de

las normas es autorreferencial, de tipo sociocéntrico. El principio axiológico primero, que permite jerarquizar los valores, es el de la proximidad del «yo», en cuanto representante del «nosotros» nacional.[60] Subjetivismo de grupo: el valor de los valores se deriva de que «estos valores son los de *mi* grupo – los nacionalistas dirán: de *mi* nación».[61]

4. La creencia en la «supremacía de los derechos de la nación, cuando hay conflicto de autoridad o necesidad de elegir entre fidelidades contradictorias»:[62] la ideología nacionalista proporciona un criterio absoluto de opción en las situaciones de crisis, cuando se presentan dilemas. Es, por ejemplo, el principio de la «preferencia nacional», o de los «franceses ante todo», si los franceses se piensan no como individuos, sino como representantes de la clase de seres llamada «Francia». Berlin precisa:

> Si las necesidades del organismo al que pertenezco se revelan incompatibles con los fines de los demás grupos, no tengo elección, como tampoco la sociedad de la que formo parte indisoluble: debemos obligar a estos grupos a ceder, por la fuerza si fuera necesario.[63]

La ideología nacionalista facilita así un modo particularmente poderoso de legitimación de las opciones políticas, por el hecho de prohibir que haya valores y normas superiores a las que implica el interés nacional:

> No existe norma o criterio soberano que permita clasificar por orden de valor la vida, los caracteres, las aspiraciones de los diferentes grupos nacionales, porque tal norma, necesariamente, sería supranacional, no sería inmanente a un organismo social dado.[64]

La axiología nacionalista recusa así toda jerarquía universalista de los valores y de las preferencias. Como el racismo diferencialista, se funda en la doble desrealización de lo universal

humano y de la singularidad individual (que transfiere no obstante simbólicamente).

Berlin recupera además, a título de hipótesis explicativa, la famosa teoría de la frustración-agresión, utilizada a menudo para dar cuenta de las reacciones racistas desde los años treinta. El principio es muy simple:

> El nacionalismo, diferente en esto de la simple conciencia nacional (...) es ante todo una reacción suscitada por una actitud de condescendencia o de desprecio hacia valores tradicionales de una sociedad. Engendrado por las heridas del amor propio y por el sentimiento de humillación que experimentan los miembros socialmente más conscientes de esta comunidad, desembocaría, llegado el momento, en la cólera y la orgullosa afirmación de sí mismo.[illegible]

Pero una herida colectiva, provocada por una modernización brutal o una derrota militar, no constituye sino una condición necesaria, no suficiente, de aparición del nacionalismo: hace falta, además, que la reivindicación de identidad nacional se imponga como el modo de reunión o de resistencia más «natural», que ofrezca el máximo de seguridad o protección, por una parte, y de poder y prestigio, por otra.[illegible] Aquí es donde intervienen los factores destacados por los enfoques funcionalistas del nacionalismo: surgimiento del Estado moderno, industrialización, modernización social, unificación lingüística y cultural de la comunidad nacional por el aparato escolar, movilización patriótica del pueblo contra sus «enemigos», etc.

Pero la hipótesis psicosociológica del papel motor y desencadenante desempeñado por el *resentimiento*, hipótesis ya anticipada en los años veinte por Henri de Man, sigue pendiente de reelaboración.[illegible] Recordaremos brevemente aquí que, para Max Scheler, «la "crítica de resentimiento" tiene como propio el no "querer" seriamente lo que pretende querer; no critica para destruir el mal, sino que se sirve del mal como pretexto para invectivas».[illegible] Si seguimos el análisis scheleriano, situado en la

estela del Nietzsche de *La généalogie de la morale* (1887), la acción del sujeto movido por el resentimiento es «fundamentalmente una reacción», que mezcla el odio absoluto con el sentimiento de una total impotencia.

A partir de aquí, la posición crítica se confunde con una voluntad de venganza cuya expresión se basta a sí misma, pues afecta a una evolución que, a la vez, se estigmatiza como intolerable y se supone fatal. La crítica vindicativa se convierte en un «fin positivo»,[69] y engendra un placer específico.

Este enfoque psicológico del intransigentismo ideológico-político permite en efecto caracterizar la dimensión *tradicionalista* (la restauración como método político de salvación) y *antimoderna* del nacionalismo (la modernidad estigmatizada, incluso recusada, como proceso de decadencia, o paréntesis desdichado pero afortunadamente contingente). Nos parece que este enfoque del intransigentismo, que surge en el estilo mismo del nacionalismo doctrinal/literario, ilustra el tipo de crítica global y radical de la modernidad que él implica necesariamente: una hiper-crítica sin esperanza. La «crítica de resentimiento» dirigida contra el mundo moderno «implica que una mejora de las condiciones supuestamente intolerables nunca satisface (...), sino que, por el contrario, provoca descontento, en cuanto que choca con la creciente alegría que se experimenta, pura y simplemente», detestando y negando todo.[70]

Así podría describirse el contenido nihilista oculto de la reacción tradicionalista integrada en el nacionalismo, nihilismo no reivindicado sino activo, que permitiría comprender mejor las alianzas convenidas, en el siglo XX, con los movimientos «revolucionarios» («revoluciones contrarrevolucionarias», «contrarrevoluciones modernizadoras», etc.) con el propósito de hacer tabla rasa de las formas sociopolíticas de tipo democrático/pluralista (el «demoliberalismo» despreciado y odiado a un tiempo).[71]

El verdadero y gran problema que plantea el nacionalismo como forma normalizada de la organización política, en la modernidad, es susceptible de formularse así: ¿Puede el nacionalismo, sin entrar en contradicción con su sistema de valores y de

normas constitutivas, permitir dejar pensar la identidad nacional fuera del principio de homogeneidad cultural, fundador del vínculo social en el marco del Estado-nación? En otros términos, ¿puede tolerar o soportar una alteridad interna la identidad del grupo nacional tal como se constituye sobre los presupuestos del nacionalismo? ¿No es exclusiva de una composición heterogénea del grupo nacional, según la lógica del nacionalismo, la necesidad funcional, propiamente política, de una alteridad externa (amigo o enemigo)?

La organización nacionalista de una comunidad tiende hacia lo monocultural, incluso hacia lo monoétnico, como su ideal regulador. Pero, si damos crédito a los mejores especialistas (como Gellner), ésa es una característica común a todos los Estados-nación modernos, cualesquiera que sean las ideologías políticas presupuestas o declaradas. ¿No sería, pues, sólo retórica nuestra pregunta?

II. EL «PRINCIPIO DE LAS NACIONALIDADES» EN EL DEBATE HISTORIOGRÁFICO PARASITADO POR LA OPOSICIÓN ENTRE NACIONALISTAS Y ANTINACIONALISTAS

1. El principio de las nacionalidades visto desde el nacionalismo de los «nacionalistas» (René Johannet, 1918)

En su libro *Le principe des nationalités*,[72] publicado en 1918, el maurrasiano René Johannet presenta el nacionalismo como un «movimiento aún en sus comienzos» que, «nacido de nuestras luchas políticas y de nuestros debates intelectuales», «ha evolucionado ya en varias ramas»: «Y ya se agrupen alrededor de Maurice Barrès o alrededor de Charles Maurras y Léon Daudet, los nacionalistas franceses se adhieren todos a unos principios comunes».[73] He aquí enunciado el postulado de unidad del nacionalismo francés «fin de siglo». Johannet, partidario del nacionalismo integral, continuaba y definía la novedad y la especificidad del nacionalismo:

Tras la aventura boulangista, en 1892, fue cuando Maurice Barrès (n. en 1862), después de muchas experiencias, coloreadas de socialismo organizador y de anarquismo patriótico en los que su yo no había encontrado «las decisiones profundas de su tipo natal», «fundó el nacionalismo» [«Maurras en *Une campagne nationaliste*»].[74]

Hasta Barrès, la palabra *nacionalistas* se aplicaba a los adheridos al principio nacionalitario. Con él, la doctrina sale de esta fase rudimentaria e instintiva y coordina «esfuerzos que pone en juego una nación, desnaturalizada por las intrigas del extranjero, para recobrar su dirección natural» (Prefacio de *Appel au soldat*). «El nacionalismo, dirá además (*Scènes et Doctrines*), es resolver cada cuestión con referencia a Francia.»[75]

El surgimiento del nacionalismo se opera, pues, según Johannet, a partir de una ruptura con el principio nacionalitario, o principio de las nacionalidades. En el primer capítulo de su libro, dedicado a la palabra «nacionalidad», Johannet precisaba:

> La palabra *nacionalista* fue inventada bajo el Segundo Imperio por Prévost-Paradol para designar a los defensores del principio de las nacionalidades; ha evolucionado tanto que hoy significa partidario de una política estrictamente nacional (...).
>
> Esta nueva acepción me ha obligado a forjar los dos términos, *nacionalitario* y *nacionalitarismo*, indispensables para establecer esta conexión con el principio de las nacionalidades que las palabras *nacionalismo* y *nacionalista* no expresan ya en francés desde 1892.[76]

Queda recordar el sentido estricto del principio nacionalitario, a partir de la definición dada por Littré: «El principio de las nacionalidades es el principio según el cual las porciones de una raza de hombres tienden a constituirse en un solo cuerpo político».[77]

Johannet comenta:

> El principio de las nacionalidades, en otros terminos, exige que el Estado y la Nacionalidad coincidan, no quiere conocer sino un solo Estado que es el estado nacional, traza fronteras que se fijan, no ya por el curso de los rios, la dirección de las montañas, los azares de la fuerzan o las convenciones de los diplomáticos, sino según las razas o mas bien las nacionalidades.[78]

Muy al principio de su primera «Lettre à M. Strauss», fechada a 13 de septiembre de 1870 (y publicada el 16 en el *Journal des Débats*), Renan introducía el principio de las nacionalidades como sustituto, históricamente observable, del principio de la legitimidad dinástica:

> Está claro que, una vez rechazado el principio de la legitimidad dinástica, para dar una base a las delimitaciones territoriales de los Estados, ya no hay sino el derecho de las nacionalidades, es decir, de los grupos naturales determinados por la raza, la historia y la voluntad de las poblaciones.[79]

Así pues, el principio como tal es «límpido»: «Donde hay una nacionalidad, allí debe existir un Estado».[80] Lo que es igualmente claro para el historiador nacionalista Johannet es que «las pretensiones nacionalitarias» dan lugar a «debates llenos de sangre».[81] En efecto: ya se trate de «la idea alemana de nacionalidad etnográfica» (libro III, cap. I, pág. 197 y sig.), o bien de «la teoria francesa de la nacionalidad optativa» (libro III, cap. III, pag. 223 y sig.), la política fundada en el principio de las nacionalidades se confunde con «el reino de la ideología», la cual «preconiza una línea imperturbable de conducta que profesa no tener en cuenta ya lo real observable, puesto que su esencia es la de infundir a esa realidad un sentido constructivo arbitrario que no varía (...) [Ahora bien] los acontecimientos se ríen de estas pamplinas y precipitan a sus fieles en la sangre y el barro».[82] Y se

comprende que el nacionalista francés Johannet, apoyándose en Taine, pueda recusar con firmeza el principio nacionalitario:

> Una de las consecuencias del principio nacionalitario, corolario de la soberanía del pueblo, fundada a su vez en la idea abstracta de libertad, es la de hacer intervenir la fuerza ciega de las masas», en cuanto tal, en la marcha de la humanidad.[83]

La papeleta de reclutamiento sigue necesariamente a la papeleta de voto, como había observado Taine. Pero no sucede lo mismo con la «nacionalidad» misma en cuanto al principio, tan «límpido», ni en cuanto a sus consecuencias, tan terriblemente claras. Pues, se interroga Johannet, «¿en qué se reconoce una nacionalidad?».[84]

Las dificultades comienzan entonces: «*La parte oscura del principio de las nacionalidades es la nacionalidad,* no el papel político que se le asigna».[85] Es claro, pues, a los ojos de Johannet, que la nacionalidad es una idea abstracta moradora del mundo de las «nubes» y origen de «carnicerías sin nombre».[86]

Johannet no hace aquí sino reiterar un recelo y una inquietud que Renan expresaba al final de su artículo aparecido el 15 de septiembre de 1870 en la *Revue des Deux Mondes,* sobre «La guerre entre la France et l'Allemagne»:

> El principio de las nacionalidades independientes no es capaz, como piensan algunos, de liberar a la especie humana de la plaga de la guerra; al contrario, siempre he temido que el principio de las nacionalidades, sustituto del dulce y paternal símbolo de la legitimidad, hiciese degenerar las luchas de los pueblos en exterminios de raza, y expulsase del código del derecho de gentes esta templanza, estas cortesías que admitían las pequeñas guerras políticas y dinásticas de antaño.[87]

No se trata aquí solamente de un texto ejemplar del Renan apreciado por la Acción francesa, el que los maurrasianos lla-

maban «nuestro Renan». Se trata también, y sobre todo, de un texto que marca la emergencia, en el espacio de las evidencias culturales legítimas, del enunciado de base de una nueva tradición «antirracista» (que podemos calificar así retrospectivamente), y de una forma de antirracismo expresamente ligada al discurso francés de propaganda antialemana. Mientras que la primera tradición «antirracista» francesa se derivaba del antiesclavismo y afirmaba un universalismo humanitario denunciando la *inferiorización embrutecedora* de ciertas categorías de humanos, y que la segunda tradición «antirracista», implicada por ciertas formas de anticolonialismo, giraba alrededor de la exigencia pluralista de respeto a la diversidad de las civilizaciones y de las sociedades (de ahí la denuncia de las formas de *dominación* colonial), esta tercera tradición «antirracista», nacida de la guerra francoalemana de 1870, está centrada en la denuncia de la guerra de razas, concebida como *guerra de exterminio*.

Por la autoridad de Renan, el imperialismo de raza se encontró a la vez vinculado al principio de las nacionalidades como un efecto a su causa, y atribuido más específicamente en su perversidad homicida a la concepción alemana de la nacionalidad, concepción racial («etnográfica», «étnica») explicada a menudo por el carácter nacional germánico. Brevemente, el racialismo exterminador, a partir de 1870, y bajo la alta autoridad del exgermanófilo «cultural» Renan, fue atribuido como propio al enemigo absoluto de Francia, Alemania.

En el mismo artículo del 15 de septiembre de 1870, Renan caracterizaba la variante alemana, teórica y práctica, del principio de las nacionalidades por los términos mismos que utilizarán ulteriormente los polemistas al atacar el «darvinismo social» como imperialismo racial exterminador:

> Unos naturalistas alemanes, que tienen la pretensión de aplicar su ciencia a la política, sostienen, con una frialdad pretendidamente profunda, que la ley de la destrucción de las razas y de la lucha por la vida se encuentra en la historia, que la raza más fuerte desplaza necesariamente a la

> más débil, y que siendo la raza germánica más fuerte que la raza latina y la raza eslava, está llamada a vencerlas y subordinarlas.[88]

Este rechazo del materialismo biológico y seleccionista en política encontrará espacio, tanto en el discurso de los republicanos patriotas, como en el de los nacionalistas «fin de siglo». Esta obligación argumentativa de clara diferenciación frente al adversario designado, propia del discurso polémico, impedirá especialmente a los nacionalistas franceses, barresianos o maurrasianos, caer en un nacionalismo racialista. Aun cuando la teoría de las razas no haya dejado de constituir una fuerte tentación para los doctrinarios del nacionalismo, empezando por Barrès. Pero se sabe que este mismo Barrès, aunque seducido por la enseñanza de Jules Soury –materialista biológico dogmático–, guardará la distancia frente a la interpretación racialista de la nación francesa:

> Digámoslo de una vez por todas –escribe ya al principio de *Scènes et doctrines du nationalisme*–, es inexacto hablar en sentido estricto de una raza francesa. No somos una raza, sino una nación.[89]

En 1918, Johannet concluía su examen crítico de la concepción alemana de la «nacionalidad etnográfica» estigmatizando «la idea de raza, sostén del belicismo».[90] Fundándose en «el error étnico», alegaba, la teoría alemana «especializa a los pueblos para la guerra».[91]

2. El principio de las nacionalidades visto desde el antinacionalismo (Henri Berr y Georges Weill, 1938)

Examinemos ahora, para marcar el contraste, un texto expresamente antinacionalista en el que, por sus virtudes emancipadoras, se encuentra exaltado el principio de las nacionalida-

des. Ya no es el nacionalismo propiamente francés el opuesto a la teoría propiamente alemana de las razas; lo que va a oponerse al nacionalismo, francés por excepción y alemán por naturaleza, que supuestamente encarna el «derecho de la fuerza», es la «fuerza del derecho», encarnada por la interpretación francesa del principio de las nacionalidades.

Veinte años más tarde, pues, Henri Berr, director del Centro internacional de síntesis, parece más seguro que René Johannet de poseer clarificaciones sobre la cuestion de la «nacionalidad». En su prólogo de 1938 al libro de Georges Weill cuyas tesis sigue y resume, *L'Europe du XIXe siècle et l'idée de nationalite,*[92] prólogo que él titula «Nación, nacionalidad, nacionalismo», Henri Berr se aplica a caracterizar la «novedad» de la nocion de nacionalidad:

> *La* nacionalidad es lo que justifica o postula la existencia de una nación. *Una* nacionalidad es un grupo humano que aspira, bien a formar una nacion autónoma, bien a fundirse, por razón de afinidad, en una nación existente. Para ser nación, una nacionalidad necesita el Estado que le sea propio o que sea libremente aceptado por ella.[93]

He aquí, pues, enunciada la fórmula abstracta: «nación = nacionalidad + Estado». Henri Berr recoge seguidamente la célebre proposición de Mancini quien, al abrir en Turín, en enero de 1851, su curso de derecho internacional sobre «la nacionalidad como fundamento del derecho de gentes»,[94] descubría el fundamento último de la nacionalidad en un equivalente del *cogito*, único que garantizaría «la unidad moral», más acá del territorio, la raza, la lengua, las costumbres o la historia, factores materiales que no son sino condiciones necesarias: «Es el *"pienso, luego existo"* de los filósofos aplicado a la nacionalidad».[95]

¿Se ha hecho por eso más clara y distinta la «parte oscura» de la idea de nacionalidad? La presuposición de una condición transcendental, digamos un *cogitamus*, no puede, en efecto, satisfacer sino a espíritus especulativos o a filósofos idealistas.

Acaso sea para dar un contenido fundamentador no especulativo a la idea de nacionalidad, por lo que Henri Berr introduce lo que presenta como «una distinción importante».[96] Ésta remite a la oposición de la concepción francesa y la concepción alemana, lugar común desde inmediatamente después de la guerra de 1870:

> La nacionalidad no se funda en Alemania sobre la misma base que en Francia y en los países que se han inspirado en ella. Para Francia (...), lo que justifica la existencia de una nación, o las reivindicaciones de una nacionalidad, es la idea de los derechos naturales del hombre y, como consecuencia, del contrato voluntario o del acuerdo espontáneo, del libre consentimiento, único que puede unir a los hombres.
>
> Para Alemania, es el derecho histórico, la tradición, la «esencia inherente a un pueblo, su vida cambiante, su fuerza de regeneración, su facultad reproductora»: el *Volkstum*, en suma, se apoya en la raza.
>
> La concepción del *Volkstum* contenía virtualmente teorías que se han desarrollado en la segunda parte del siglo.[97]

Queda claro que la «distinción importante», si tiene valor heurístico, funciona como oposición maniquea y vale igualmente como modo de deslegitimación ritualizada de un adversario designado, Alemania. No hemos salido del discurso de propaganda antialemana establecido en el último tercio del siglo XIX: la doctrina francesa es la «buena» doctrina de la nacionalidad, la alemana es la «mala». Y el racismo, expresamente mencionado, interviene en cuanto base de reducción de la doctrina atribuida a Alemania como predicado necesario a un sujeto sustancial:

> G. Weill ha resumido intensamente el debate que ha opuesto dos doctrinas: la que «reducía la nacionalidad a la existencia fisiológica de la raza [y] la otra [que] le daba

como base un hecho de psicología social, el consentimiento razonado de los pueblos».[98]

Georges Weill, seguido por Henri Berr, caracteriza, no sólo el nacionalismo alemán, sino el «nacionalismo» como tal, por su referencia a la idea de raza. Ahora bien, «el verdadero fundador de la doctrina política de las razas es Gobineau».[99] Y el criterio identificador del racismo es expresamente la condena de la «mezcla de las razas». Paradoja ciertamente, pero de la que saca provecho el sociocentrismo francés: pues también es un francés, un francés ciertamente atípico, quien habría inspirado a Alemania los rudimentos de su doctrina nacionalista.

Y son, por supuesto, franceses, pero en este caso franceses ejemplares de la franciedad –Tocqueville, Michelet, Fustel de Coulanges, Renan– quienes combatieron las tesis gobinianas retraducidas por el nacionalismo alemán.[100] La dimensión polémica de la «distinción importante» se revela como constitutiva de las caracterizaciones de base, donde el buen nacionalismo francés (llamado «la doctrina de las nacionalidades») es enfrentado con el mal nacionalismo alemán (llamado «el nacionalismo»), concebido como «una perversión de la doctrina de las nacionalidades».[101]

Y eso a pesar de encontrar la paradoja de la existencia en Francia de una variante del «nacionalismo» (alemán por definición). Henri Berr, resumiendo ciertos desarrollos de Georges Weill, escribe, por ejemplo:

> La idea del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos se ha fortificado por el desarrollo del espíritu democrático y también por el progreso de una ciencia objetiva que, en todo grupo étnico, en toda «etnia», verifica la mezcla de las sangres; (...) en diversas circunstancias, ese derecho se ha traducido por un plebiscito, testimonio más válido –a condición de que sea verdaderamente libre– que el del suelo, la «raza», o la lengua. (...)
>
> El racismo ha pretendido apoyarse en la antropología, y (...) ha desembocado en el «nacionalismo» que es la «per-

> versión de la doctrina de las nacionalidades»: nacido del derecho de las naciones a la libertad, prolongación de los derechos del hombre, reacciona contra ellos en la medida en que hace de la nación una fuerza opresiva o de agresión.[102]

El «nacionalismo», así redefinido como propiamente alemán, es estigmatizado por el racismo (doctrina de la fatalidad, doctrina materialista, etc.), el belicismo y el imperialismo salvaje que implica: «La política de las razas, decía Renan, sólo puede llevar a «guerras de exterminio, guerras zoológicas» (...). Es una cómoda máscara para el imperialismo».[103]

En su «Nouvelle Lettre à M. Strauss» fechada a 15 de septiembre de 1871 (la primera estaba fechada a 13 de septiembre de 1870), Renan escribía, en efecto, situando la oposición fundadora del antirracismo francés entre «política liberal» (francesa) y «política etnográfica» (alemana):

> Nuestra política es la política del derecho de las naciones; la vuestra es la política de las razas: nosotros creemos que la nuestra vale más. La división demasiado acusada de la humanidad en razas, aparte de basarse en un error científico, al poseer muy pocos países una raza verdaderamente pura, sólo puede conducir a guerras de exterminio, a guerras «zoológicas», permitidme decirlo, análogas a aquellas que las diferentes especies de roedores o de carnívoros entablan por la vida. Sería el fin de esa mezcla fecunda, compuesta de elementos numerosos y todos necesarios, que se llama la humanidad.
>
> Vosotros habéis alzado en el mundo la bandera de la política etnográfica y arqueológica en lugar de la política liberal; esta política será fatal para vosotros. (...) Desconfiad, pues, de la etnografía, o más bien, no la apliquéis demasiado a la política. (...) Nación no es sinónimo de raza.[104]

El liberalismo así atribuido a Francia por Renan es, ante

todo, el principio del respeto a la diversidad humana, étnica y cultural: la «política liberal» es la política de la tolerancia, fundada en el reconocimiento de las diferencias entre los grupos humanos (razas, pueblos, naciones, etc.). El diferencialismo tolerancial de Renan se reduce a un imperativo categórico: «excluir toda exclusión».

Imperativo lógicamente autocontradictorio, pero imperativo, sobre todo, que, atribuido propiamente al espíritu francés, instaura una escala de valores en la cual la civilización francesa ocupa el rango más elevado.

Paradoja: al denunciar la teoría de las razas en el adversario, el «antirracista» Renan esboza una teoría de la desigualdad entre los pueblos-naciones. La superioridad de Francia vendría de que desimplica la antropología y la política, la teoría de las razas y la teoría de la nación. El progreso sería una desracialización. Progreso espiritual y «cultural».

Renan no siempre había concebido así las relaciones entre la antropología y la política. En el decenio de 1840 había contribuido incluso a difundir en Francia la teoría «etnográfica» de la nación. Es lo que Bernard Lazare creerá deber recordar, para reconocer mejor el hecho significativo de la evolución de un espíritu como el de Renan.

En su libro aparecido en 1894, *L'Antisémitisme. Son histoire et ses causes*,[105] al final del capítulo dedicado al «antisemitismo moderno y [a] su literatura», Bernard Lazare describía la metamorfosis ideológica del antisemitismo «económico» en antisemitismo «etnológico y nacional» en el segundo tercio del siglo XIX, y hacía originalmente responsable de ella a la filosofía alemana encarnada por Hegel:

> He indicado ya (...) los orígenes de este antisemitismo económico; cómo, por una parte, los capitalistas hacendados hicieron al judío responsable de la preponderancia, incómoda para ellos, del capitalismo industrial y financiero; cómo, por la otra, la burguesía dotada de privilegios se volvió contra el judío, su aliado en otro tiempo y ya competidor suyo, su competidor extranjero, pues es a su calidad

de extranjero, de no asimilado, a lo que el israelita ha debido el exceso de animosidad que se le ha manifestado y el antisemitismo económico está así ligado al antisemitismo etnológico y nacional.

Esta última forma del antisemitismo es moderna, nació en Alemania y es de los alemanes de quienes tomaron los franceses la teoría. Bajo la influencia de las doctrinas hegelianas es como se elaboró en Alemania esa doctrina de las razas, que Renan sostuvo en Francia.

En 1840, y sobre todo en 1848, llegó a ser dominante, no sólo porque la política alemana la puso a su servicio, sino porque sintonizó con el movimiento nacionalista y patriótico que impulsó a las naciones, y con la tendencia hacia la unidad que caracterizó a todos los pueblos de Europa. Es preciso, se decía entonces, que el Estado sea nacional; es preciso que la nación sea una y que comprenda a todos los individuos que hablen la lengua nacional y sean de la misma raza.

Más aún: es importante que este Estado reduzca a los elementos heterogéneos; es decir, a los extranjeros. Ahora bien, el judío no es un ario, no tiene los mismos conceptos que el ario, conceptos morales, sociales e intelectuales; es, pues, irreductible, y debe, pues, ser eliminado; si no, arruinará a los pueblos que lo acogieron y, entre los antisemitas nacionalistas y etnólogos, algunos afirman que la obra ya está hecha.[106]

A decir verdad, Renan, desde mediados del decenio de 1850, como muestran especialmente sus reticencias hacia la tesis del *Essai sur l'inégalité des races humaines* de su amigo Gobineau, se había distanciado de cualquier explicación estrictamente «etnográfica» (o «étnica») de los fenómenos sociales y políticos, en favor de una teoría de la evolución humana como movimiento de creciente desracialización. Así escribe a Gobineau:

El hecho de la raza es inmenso en su origen; pero va perdiendo importancia sin cesar y, a veces, como en Fran-

> cia, llega a desaparecer del todo. Hablando absolutamente: ¿Es esto una decadencia? (...) Dejando aparte las razas totalmente inferiores, cuya mezcla con las grandes razas no haría sino envenenar la especie humana [porción de frase saltada por G. Weill], concibo para el futuro una humanidad homogénea en la que todos los arroyos originarios se fundirán en un gran río y en la que se habrá perdido todo recuerdo de procedencias diversas.[107]

Se trata aquí de una clara exposición del universalismo historicista de Renan: el horizonte de la unidad de la especie humana está proyectado hacia el futuro y como garantizado por el curso de la historia. Y sin embargo, este universalismo futurocéntrico, fundado en una concepción necesarista del «progreso» hacia la homogeneidad, es un humanismo restrictivo. Lo atestigua el pasaje del texto renaniano omitido por G. Weill: la unidad del género humano, para ser deseable y no solamente posible, debe realizarse a condición de excluir los «desechos» irrecuperables y peligrosos de la humanidad.

Este postulado de existencia de una infrahumanidad, el más alto pensamiento racionalista lo lleva como su reverso sombrío. Constituye la limitación interna del universalismo pensado en los estrictos límites del idealismo de la razón.

Se lo encontrará en una conferencia pronunciada por Husserl el 7 de mayo de 1935, en Viena, en la que el filósofo, aplicándose a definir Europa, precisa que «engloba manifiestamente los dominios ingleses, los Estados Unidos, pero no los esquimales o los indios de los zoos de feria foráneos, o los gitanos que deambulan permanentemente por toda Europa».[108]

Pero volvamos a este texto renaniano, considerado ahora como un precursor de la argumentación «antirracista» a la francesa. Lo característico de la tradición francesa dominante desde el último tercio del siglo XIX es que erige su rechazo de la teoría de las razas –atribuida como propia a la «barbarie» alemana– en símbolo de su universalismo, lo que la destina a realizar una misión universal y la eleva a las cimas de la civilización. Por el magisterio que prolongadamente ejerció en la segunda mitad

del siglo XIX, Renan contribuyó fuertemente a instituir esta autorrepresentación sociocéntrica como una evidencia absoluta.

Al leerla, esta afirmación resulta desprovista de ambigüedad: lo que singulariza a Francia, lo que hace la excepcionalidad de Francia a los ojos renanianos, es que en ella los factores de raza han perdido completamente su importancia –marca de superioridad.

Lo que Renan añadirá después de 1870 es a la vez que la conciencia política francesa es desracializada, desbiologizada, y que, por el contrario, la política alemana sigue siendo zoológica y etnográfica. Retraso evolutivo, cargado en cuenta a esas «supervivencias» ilustrativas de la eficacia permanente del principio de regresión en la evolución humana. La guerra francoprusiana se prosigue de este modo en el campo de la cultura docta.

La oposición así determinada, desde 1871, por Renan va a constituirse en *topos* de la retórica autodefinicional del «buen» nacionalismo francés. Henri Berr, en 1938, repite el lugar común altamente adaptable, coyunturalmente reforzado por el nacionalsocialismo, tras haberlo sido por el pangermanismo, dos fenómenos-topaderos fácilmente mitologizados:

> Mientras que espíritus generosos deseaban que al principio de las nacionalidades se uniese «el principio que es su correctivo, el de la federación europea, superior a todas las nacionalidades» [Renan, 15 septiembre de 1870], y evocaban con sus deseos los «Estados Unidos de Europa», y que el internacionalismo, por otra parte, tendía a disminuir el valor de las «patrias», la doctrina de las razas superiores y las razas inferiores o decadentes, de los «pueblos elegidos», transformaba el principio de las nacionalidades en arma de agresión, en instrumento de imperialismo.[109]
>
> Henri Berr, en un último vuelo lírico, afirmaba la existencia del «conflicto persistente entre dos concepciones políticas, conflicto que opone, en el fondo, el derecho de la fuerza y la fuerza del derecho».[110]

La «distincion importante» encuentra aqui su más aguda definición polémica: Francia, «soldado del derecho», contra Alemania, fuerza del soldado que se atribuye todos los derechos.

III. El «nacionalismo» en el conflicto de las definiciones: nacionalistas y antinacionalistas. Las autodefiniciones y sus contraversiones polémicas

Es a la vez cómodo y metódicamente bueno, en el análisis del discurso político, distinguir las autodefiniciones y las heterodefiniciones, que se trata de analizar en sus interacciones polémicas. Una de las reglas o tácticas retóricas del discurso polémico consiste en tomar una autodefinicion del adversario para volverla contra el, mediante cierto número de operaciones (simplificación, deformación, reducción a tal o cual ideología, etc.), lo que resulta una reinterpretación. La elección o la selección con fines polémicos de una autodefinición del adversario designado está determinada por el público al que el discurso se encamina y la aceptabilidad ideológica de la reinterpretación operada.

En el desarrollo siguiente planteamos dos preguntas correlativas, que ilustran el enfoque polemológico de las configuraciones doctrinales.

La primera pregunta es formulable así: ¿Cómo y de qué hablan los nacionalistas «patentados» e identificados cuando hablan del «nacionalismo», de *su* nacionalismo? Buscaremos especialmente, para responder a esta pregunta, en el corpus de los textos de Maurice Barrès. Examinaremos cuatro autodefiniciones «nacionalistas» del nacionalismo:

1. La «aceptación de un determinismo», versión barresiana explícita de la teoría del determinismo nacional.
2. La convocatoria a reaccionar contra la «decadencia».
3. La concentración exclusiva en «el interés de Francia».
4. El sentido del sacrificio y el espíritu de cruzada o de reconquista.

La segunda pregunta que planteamos afecta a las replicas estándar puestas en acción por la contraargumentacion antinacionalista. El análisis del conflicto de las definiciones conduce a identificar las contraversiones antinacionalistas de las autodefiniciones. Pueden resumirse estas reinterpretaciones polémicas (contraversiones/desviaciones) por las reducciones y las amalgamas típicas que apuntan al nacionalismo de los «nacionalistas»:

1. Racismo.
2. Ideología reaccionaria (anticuada y nefasta).
3. Xenofobia, «egoísmo sagrado», sistema de discriminación.
4. Imperialismo, belicismo.

Tomemos, como primer ejemplo, la más célebre autodefinición del nacionalismo dada por uno de los dos grandes maestros del nacionalismo francés del finales del siglo XIX, Maurice Barrès, muy al principio de su libro *Scènes et doctrines du nationalisme*: «Un nacionalista es un francés que ha adquirido conciencia de su formación. Nación es aceptación de un determinismo».[111]

Tal es la definición positiva dada del «nacionalismo de los "nacionalistas"» (Jean Touchard, Raoul Girardet) por los propios nacionalistas: *un determinismo asumido*. Esta autodefinición se impuso con facilidad y tanto más pronto cuanto que parecía no ser sino una aplicación al nacionalismo de uno de los grandes principios fundamentadores de la ciencia moderna, el principio del determinismo.

El nacionalismo implicaría, pues, la comprension de este principio, acompañada de un acto de afirmación o de aceptación. De ahí la fuerte legitimidad del nacionalismo a los ojos de todos aquellos, positivistas o «cientifistas», para quienes la ciencia era constitutivamente determinista.

Transferencia de legitimidad por fagocitosis ideológica de un fragmento de la conceptualidad científica. Esta autodefinición de aspecto científico va a sufrir una reinterpretación polé-

mica en el discurso de los antinacionalistas, para ser reducida a una simple variante del *racismo ideológico*, o de una forma doctrinal históricamente situada de la teoría racial, concebida como fundada en el determinismo biológico o fisiológico.

Y es cierto que la llamada barresiana a «la voz de la sangre»,[112] y la afirmación del «enraizamiento», de «la influencia de los antepasados», van en este sentido:

> Somos el producto de una colectividad que habla en nosotros. Que la influencia de los antepasados sea permanente, y los hijos serán enérgicos y rectos, y la nación una.[113]

El «nacionalismo» de los antinacionalistas es definido así por recuperación y contraversión de la autodefinición doctrinal del «nacionalismo de los "nacionalistas"».

La amalgama polémica se funda en la evidencia de que nacionalismo rima con racismo, no siendo el primero sino una forma del segundo. El *mismo enunciado* queda así metamorfoseado semántica y axiológicamente. Lo positivo se convierte en negativo.

Pero la reducción del nacionalismo al racismo no es la única posible a partir de una manipulación ideológica sobre el material discursivo proporcionado por los propios autores nacionalistas. El nacionalismo ha sido, en efecto, positivamente definido por sus partidarios, y será nuestro segundo ejemplo definicional, como una *reacción contra la decadencia*, una reacción de defensa contra un conjunto de amenazas, una reacción de protección y de conservación contra un proceso de desaparición, de descomposición o de destrucción.

Esta segunda definición no se refiere a un tema etiquetado como científico, sino a un lugar común literario, difundido principalmente por relatos históricos, novelas y textos poéticos.[114] Fagocitosis ideológica de una temática literaria.

Cuando Barrès, muy al principio del Libro segundo de *Scènes et doctrines du nationalisme*, aborda lo que llama la «posición de la cuestión Dreyfus», esboza de paso esta otra autodefinición del nacionalismo, centrada en el esquema de la

oposición a una amenaza que gravita sobre la nación francesa o a un fenómeno negativo que la afectaría como una enfermedad:

> El triunfo de la facción que sostiene a Dreyfus-símbolo instalaría decididamente en el poder a los hombres que persiguen la *transformación de Francia según su propio espíritu*. Y yo quiero conservar Francia. Esta oposición es todo el nacionalismo.[115]

Se trata, desde luego, de Francia, de la única Francia. De ahí el antiuniversalismo implicado por esta reacción autodefensiva. La amenaza no pesa sobre la humanidad, sino sobre esta nación particular que es la nuestra, y ése es su carácter esencial:

> Es lo que nunca entenderán (...) los teorizadores de la Universidad, ebrios de un malsano kantismo. Repiten como nuestro Bouteiller:[116] «Debo actuar *siempre* de tal manera que pueda querer que mi acción sirva como *regla universal*». De ningún modo, señores, dejad esas grandes palabras *siempre* y *universal* y, puesto que sois franceses, preocupaos de actuar según el interés francés en esta fecha».[117]

Para descifrar correctamente esta última observación, hay que suponer en su autor una evidencia referente «al judío», evidencia ideológica que se convertirá en una «presuposición absoluta» (Collingwood) del discurso anti-dreifusista, diez años después de su formulación por Edouard Drumont, en *La France juive* (1886). Tomo su enunciado del Libro primero de *La France juive*:

> La patria, en el sentido que nosotros damos a esta palabra, no tiene sentido alguno para el semita. El judío –para emplear una expresión enérgica de la *Alliance israélite*– es de un *universalismo inexorable*.[118]

Y Drumont añadía: «No veo muy bien porqué se reprocharía a los judíos el pensar así. ¿Qué quiere decir patria? Tierra de los padres. (...) No se improvisa uno patriota; lo es en la sangre, en las médulas».[119] Si Francia está, pues, «enferma»,[120] si, incluso, «nunca ha estado Francia en una situación más crítica»,[121] es porque esta vieja nación, precisa Drumont en 1888, es víctima de un «complot organizado para la ruina de Francia».[122] He aquí por qué se trata de «mostrar claramente que nuestra suerte esta en manos de algunos judíos alemanes».[123]

En 1898, parecerá que Barrès no hace sino *aplicar* al asunto Dreyfus la doble representación drumontiana de la decadencia de Francia y de sus responsables:

> Hoy, a decir verdad, ya no hay razón ni poder salvo en la nación misma. Es el *interés nacional*, la *salvación pública* la que debería intervenir e impedir un proceso del que fatalmente iban a derivarse graves dificultades que nuestra Francia *disociada* y *descerebrada* no está en condiciones de resolver.[124]

«Francia está muy enferma» y «nunca lo estuvo más»,[125] concluye Barrès, repitiendo en diciembre de 1898 casi palabra por palabra el diagnóstico hecho por Drumont diez años antes. Y el último párrafo del artículo reafirma la antítesis estructuradora de la doctrina del nacionalismo: por una parte, «la decadencia de mi país», «estos caldos de cultivo en los que pululan bajo mi triste mirada todas las especies mortales para una nación», que «nos hacen inteligible la descomposición de las sociedades», en resumen, «las condiciones de la muerte»; por otra, «lo raro, lo inédito, lo inaudito, lo desconocido que sería preciso presentarnos», en pocas palabras, «las condiciones de la vida», tal como han sido ilustradas por «las épocas en las que nuestra nación unida, orientada y desbordante, representaba un papel de primer orden en el mundo».[126]

En cuanto a los judíos, los responsables por excelencia de la decadencia francesa, Barrès parece parafrasear también *La France juive* de Drumont:

> Los judíos no tienen patria en el sentido en que nosotros la entendemos. Para nosotros, la patria es el suelo y los antepasados, es la tierra de nuestros muertos. Para ellos, es el lugar en el que encuentran su mayor interés. Sus «intelectuales» llegan así a la famosa definición: «La patria es una idea». Pero ¿qué idea? La que les es más útil y, por ejemplo, la idea de que todos los hombres son hermanos, que la nacionalidad es un prejuicio a destruir (...).[127]

En resumen, los judíos no acceden sino a una concepción utilitarista del *jus soli*. La Francia decadente es una Francia en la que los judíos, «de perseguidos que eran en otros tiempos (...), se han convertido en dominadores»;[128] el estereotipo negativo es recurrente... y describe incansablemente la Francia aquejada de decadencia como carente a la vez de unidad y de finalidad: «Nuestra nación está *disociada* y *descerebrada*, es decir, que ya no coordina sus fuerzas y carece de dirección».[129]

El nacionalismo se define, a partir de aquí, como el movimiento contrario a la decadencia francesa, una reacción del fondo sustancial contra la apariencia formal, única reacción capaz de restituir la unidad perdida y de devolver un sentido y una conciencia a la nación. Barrès reconoce así que Renan ha sido «uno de los pocos hombres que se entregaron inmediatamente a la tarea».[130] Esta tarea, «la que no cesamos de señalar con todas nuestras débiles fuerzas», precisa Barrès, la tarea, pues, que se impone al nacionalismo francés, es la siguiente: *«La restauración de Francia por el conocimiento de las causas de su decadencia»*.[131] Una tarea de reconstrucción, o más bien de reconstitución casi orgánica.

He aquí en qué han salvado Taine y Renan el honor de los intelectuales franceses»; «ellos comprendían el deber: ayudar a la elaboración de una conciencia nacional».[132] Es decir, aplicarse a «recerebrar» Francia.

En este sentido precisamente es en el que Maurras pudo definir expresamente el nacionalismo como «reaccionario», en sentido laudatorio o al menos meliorativo.

Culminando su breve estudio sobre «Sainte-Beuve ou l'em-

pirisme organisateur», Maurras esbozaba en efecto un inventario de las «más nobles inteligencias de su familia»:

> Encuentro en ella a naturalistas como Taine y Renan, llamados reaccionarios, porque, habiendo experimentado las enfermedades de su época, retrocedieron, efectivamente, hasta la salud.[133]

Pues el «verdadero progreso (...), de momento, consiste solamente en reaccionar».[134]

Reaccionar es progresar hacia el orden para restaurarlo. El verdadero progreso está en un regreso. En Maurras, «el espíritu clásico» define, precisamente, lo que se trata de restaurar, este «espíritu de progreso y de orden»,[135] ese mismo espíritu que la Revolución se ha esforzado por destruir, bajo la influencia del «padre y doctor de las ideas revolucionarias, J.-J. Rousseau».[136] He aquí lo que explica la llamada maurrasiana a la «razón», contra la incitación roussoniana a la pasión desatinada: «La vieja Francia tenía el espíritu clásico» y, «hasta en los relatos más libertinos, sus escritores se alineaban bajo la presidencia de la razón».[137]

Veremos que la principal ruptura de Maurras con la genealogía tainiana de la Revolución se sitúa en este punto; pues, para Taine, el espíritu revolucionario se ha derivado, precisamente, del espíritu clásico.

Esta autodefinición del nacionalismo, relativamente compleja, está así constituida por tres actos:

1. Diagnosticar la decadencia.
2. Estigmatizar a sus responsables, designar a sus culpables.
3. Proponer un método de rectificación, a saber, el nacionalismo como programa antidecadencial.

El esquema de su contraversión polémica es el de una *reducción* a una doctrina o una ideología considerada como «superada» o «pasadista»: el *tradicionalismo*, concebido como una uto-

pía de la restauración o del retorno al –o una figura del– *pensamiento reaccionario*. El discurso antinacionalista centra su intención ilegitimadora en el carácter «reaccionario» o «regresivo» del nacionalismo definido como «reacción contra la decadencia», menos por razón de dicha «reacción» que por el motivo de que la idea misma de decadencia sería por naturaleza «reaccionaria».[138]

Pero, como veremos, el discurso culto sobre el nacionalismo no escapa, a su vez, a la tentación o la facilidad, de repetir ingenuamente la definición tal cual o levemente reformulada, de conferirle así un *status* de definición construida y estipulativa. Y tampoco evita el discurso culto enredarse en una historia pronacionalista o antinacionalista del nacionalismo. Como si el principio de neutralidad axiológica, respetado en los rituales de escritura superficial (visibilidad del aparato crítico, etc.), quedase burlado por el poder demoníaco de las pulsiones polémicas.

Las dos autodefiniciones del nacionalismo francés que hemos recordado, digamos la conciencia «asumitiva» de un determinismo y la reacción contra la decadencia (el sobresalto salvador o redentor) resultan, pues, polémicamente reversibles para una argumentación antinacionalista. Pero el conflicto de las posiciones ideológicas es susceptible de prolongarse o de reduplicarse en cuanto conflicto de las interpretaciones cultas del nacionalismo.

Pues el discurso culto sobre el nacionalismo, el de los historiadores o los politólogos, puede igualmente repetir estos enunciados autodefinicionales, bien al pie de la letra, bien polémicamente interpretados. Puede no hacer sino duplicar o transferir el discurso nacionalista-objeto en su metalenguaje descriptivo o explicativo confiriendo así al primero patentes de nobleza cultural.

De ahí la formación de una *ilusión definicional* transmisible, que constituye, por decirlo así, tradición hermenéutica, ilusión presente en los trabajos de numerosos historiadores del nacionalismo francés (y no de los menores).

Antes de considerar los modos de integración de la autodefi-

nición contradecadencial en el discurso culto subre el nacionalismo francés, acaso no sea inútil recordar, para marcar el contraste, una tercera definición corriente de él. Se trata de la autodefinición del nacionalismo que aparece a la vez como la más resistente a las tentativas de contraversión polémica y la menos interesante a los ojos de un discurso culto recuperador; ante todo porque hace que se desvanezcan los contornos del objeto «nacionalismo».

Se presenta esta autodefinición, la más general, del «nacionalismo de los "nacionalistas"», como el enunciado de un programa de acción, y parece la más cercana de todas a la evidencia de una caracterización lexicográfica. Nosotros presentaremos este tercer ejemplo de autodefinición del nacionalismo doctrinal con la glosa estándar que lo acompaña, expuesta aquí bajo la forma de una pregunta retórica: «El nacionalismo es resolver cada cuestión con referencia a Francia. Pero, ¿como hacerlo si no tenemos de Francia una definición y una idea comunes?».[139]

En el primer enunciado se encuentra la presuposición autodefinicional del nacionalismo en cuanto *antiuniversalismo*, a saber: «Resolver cada cuestión con referencia a Francia», donde hay que entender ante todo el presupuesto, que es: *y no* en referencia al género humano o a la especie humana. Este primer enunciado autodefinicional apenas parece susceptible como tal, de reinterpretación y contraversión polémica: por su generalidad, su trivialidad incluso, puede caracterizar la acción política normal de cualquier Estado-nación. Desde entonces, el nacionalismo así definido está en todas partes.

Pero se observa, además, que la definición del nacionalismo por concentración exclusiva en el interés de Francia implica una definición de Francia (de la idea de Francia) y de su interés (o de sus intereses). Evidencia aparentemente clara: toda política nacionalista ha de empezar por una idea de la nación.

Si seguimos a Barrès, la definicion normativa es del tipo: Francia debe seguir siendo Francia; con mayor precisión, para durar siendo idéntica a sí misma (a su esencia), Francia debe permanecer a la vez *unida* y *orientada*. En resumen, la esencia de Francia es la permanencia de la energía nacional.[140]

Ahora bien, el «gran principio», el axioma primero, es el siguiente: «La patria es más fuerte en el alma de un arraigado que en la de un desarraigado».[141] Se sigue que la verdadera Francia está constituida por el conjunto de los arraigados y sólo por ellos; y también que la salvación de Francia supone que éstos sean a la vez protegidos y privilegiados.

Sobre tal *contenido* de la idea de la nación francesa es sobre el que puede operarse la contraversión polémica. Un antinacionalista dirá, por ejemplo, que el nacionalismo es un sistema discriminatorio, que es exclusionario, fundado en la desigualdad o el desprecio, que es xenófobo por esencia (puesto que un extranjero naturalizado es necesariamente un desarraigado, un «francés de papel», un simulacro...), en resumen, que el determinismo nacional («preferencia nacional», etc.) no es sino aborrecimiento a lo no-nacional. El sistema de descifrado antinacionalista es sencillo y procede por revelación e inversión: tras la preferencia, el aborrecimiento; tras el amor, el odio, y así sucesivamente.

Una cuarta autodefinición del nacionalismo nos permitirá mostrar la aparición de un fenómeno relativamente banal en la constitución de las ideologías políticas, a saber, el parasitismo o la fagocitosis de las representaciones y las creencias religiosas.

Se sabe que el nacionalismo se presenta a menudo como una reconquista de la identidad colectiva que implica espíritu de sacrificio, o aptitud para el sacrificio, en los nacionalistas movilizados. Una reconquista que implica una cruzada: la reapropiación de la identidad nacional sería a este precio.

La convocatoria a la cruzada es, en efecto, recurrente en el discurso nacionalista doctrinal y militante. La cruzada (arriesgar la propia vida para realizar una idea, para poner en movimiento una utopía) está situada por Léon Daudet por encima de la búsqueda del interés:

> En el fondo de toda poderosa acción humana, hay una necesidad de cruzada. En el hombre que sabe que morirá un día, el placer de morir por una gran causa es lo más estimulante que se conoce.[142]

Por encima, pues, de la preocupación exclusiva por el interés de Francia (autodefinición mínima del nacionalismo de los «nacionalistas»), planea, soberana, la llamada a la cruzada, principio transutilitario, situado más allá del principio de autoconservación, convocatoria metapragmática.

La recurrencia del tema positivo de la «cruzada» es tal en el corpus de los textos nacionalistas, que sería posible, siguiendo la metodología implícita de la historia paraliteraria de las ideas políticas, definir el nacionalismo francés «fin de siglo» como un resurgimiento del espíritu de cruzada en el espacio utilitarista/individualista o pragmático de la modernidad. Proceso de resacralización que adopta como objeto la identidad nacional. La cruzada nacionalista se definiría desde entonces como la empresa destinada a liberar los «santos lugares» de la identidad nacional, sus lugares memorables sagrados, ocupados y mancillados por extranjeros parásitos y predadores. Lo que resultaría específico del nacionalismo de los «nacionalistas» es la idea de una *cruzada vuelta hacia el interior*, una cruzada que pretendiese la reconquista del territorio propio. La definición se convierte aquí en centro de un mito movilizador.

Su contraversión es siempre a base de pacifismo humanitario, y se constituye como una variante del rechazo del «racismo y del antisemitismo», denunciando, por ejemplo, la identidad nacional como ilusión o mito. El antinacionalismo resulta una vez más una variante del antirracismo, incluso su doble.

IV. Concepción biológica de la nación, xenofobia y mixofobia «científicas». El nacional-racismo como reacción contradecadencial

En el capítulo VI («Psychologie de l'Aryen») de su segundo libro, *L'Aryen. Son rôle social*,[143] Georges Vacher de Lapouge aborda la cuestión de la «realidad biológica de la nación»,[144] «esta cuestión tan importante de la convergencia de los elementos étnicos bajo la influencia de un medio histórico común».[145] Lapouge afirma de entrada «el carácter verdaderamente real de

la nación, que parece hoy a tantos espíritus rellenos de ficciones, una simple convención, por no decir una simple fórmula tradicional».[146]

La primera consecuencia de la «realidad biológica de la nación» es la siguiente:

> Las naciones no son sociedades de las que uno se convierte en miembro por elección, ni asociaciones de intereses en las que se entra adquiriendo una acción, y de las que uno se desprende como de un valor.[147]

La idea de la nación-empresa es recusada tanto como la concepción voluntarista y electiva de la nación. Pero la realidad antropológica de la nación no se identifica por eso con la de una raza zoológica; se compone de razas diferentes, agregadas de cierta manera.

El núcleo de la definición racialista de la nación, comunidad de sangre pensada según el modelo de la familia, se caracteriza en el marco de la teoría seleccionista de la historia:

> Una nación es un conjunto de individuos procedentes de diferentes razas, pero unidos por complejos vínculos familiares, y cuyos antepasados reaccionaron históricamente unos contra otros, sometidos a selecciones comunes. Comprende a los vivos y a muertos más numerosos, y la posteridad hasta el fin de los siglos, pues la nación, necesariamente, pretende la eternidad y la universalidad, es decir, permanecer sola y cubrir el globo entero con su descendencia.[148]

En la perspectiva lapougiana, el derecho no puede ser sino un derecho propio de cada raza o de cada conjunto individualizado de individuos, y ese derecho se identifica con el poder expansivo de tal raza o tal nación. El derecho racial es necesariamente un derecho imperial que no reconoce límite alguno a la difusión del tipo étnico o nacional, que se identifica con su propio poder fecundante.

la nación, que parece hoy a tantos espíritus rellenos de ficciones, una simple convención, por no decir una simple fórmula tradicional».[146]

La primera consecuencia de la «realidad biológica de la nación» es la siguiente:

> Las naciones no son sociedades de las que uno se convierte en miembro por elección, ni asociaciones de intereses en las que se entra adquiriendo una acción, y de las que uno se desprende como de un valor.[147]

La idea de la nación-empresa es recusada tanto como la concepción voluntarista y electiva de la nación. Pero la realidad antropológica de la nación no se identifica por eso con la de una raza zoológica; se compone de razas diferentes, agregadas de cierta manera.

El núcleo de la definición racialista de la nación, comunidad de sangre pensada según el modelo de la familia, se caracteriza en el marco de la teoría seleccionista de la historia:

> Una nación es un conjunto de individuos procedentes de diferentes razas, pero unidos por complejos vínculos familiares, y cuyos antepasados reaccionaron históricamente unos contra otros, sometidos a selecciones comunes. Comprende a los vivos y a muertos más numerosos, y la posteridad hasta el fin de los siglos, pues la nación, necesariamente, pretende la eternidad y la universalidad, es decir, permanecer sola y cubrir el globo entero con su descendencia.[148]

En la perspectiva lapougiana, el derecho no puede ser sino un derecho propio de cada raza o de cada conjunto individualizado de individuos, y ese derecho se identifica con el poder expansivo de tal raza o tal nación. El derecho racial es necesariamente un derecho imperial que no reconoce límite alguno a la difusión del tipo étnico o nacional, que se identifica con su propio poder fecundante.

Si Lapouge, por tanto, encuentra ciertamente el principio de su análisis histórico en la tradición francesa de «la dualidad y [de] la guerra de las razas»,[149] la reconsidera en la conceptualidad de un imperialismo étnico o nacional insuperable; si «el enfrentamiento biológico»[150] otorga su contenido al «tipo de desciframiento de la historia» que pone en acción, Lapouge hace derivar resueltamente la guerra eterna de una pulsión reproductora imperial. Toda guerra es un combate para la fecundacion del mundo. ¿Cómo pensar la *unidad* de la nación? Ésta está constituida por una red de linajes, un sistema de sistemas de parentesco:

> De generación en generación los linajes se conjugan, se ramifican y siguen conjugándose hasta el infinito. La comunidad de plasma se establece en toda la masa, y no existe individuo alguno que no sea algo pariente de todos.[151]

La familiarización de la nación conlleva a la vez una interpretación racial de su composición y una interpretación histórico-cultural de su homogeneidad y de su solidaridad internas, estabilizadas por las selecciones:

> La nación aparece así como una inmensa familia compleja, limitada por fronteras. Los vivos son solidarios de los muertos y éstos del porvenir. Seguramente la mayor parte de estos lazos son infinitamente tenues, amenazados sin cesar o rotos por la labor de contraversión, pero tan entrecruzados que la trama sigue siendo fuerte en el espacio y en el tiempo.
>
> Entre todos estos seres unidos, de cerca o de lejos, por la sangre, la comunidad de las condiciones históricas de evolucion ha establecido selecciones convergentes.[152]

Es, pues, recurriendo a la noción de «selecciones convergentes» como Lapouge cree poder resolver el temible problema que se le plantea a un teorizador del analisis racial de toda

población históricamente estabilizada: ¿Como dar cuenta de la relativa unidad observable de un conjunto racialmente heterogéneo? ¿Qué régimen de homogeneidad y de fijeza comunitarias puede poseer una población racialmente heterogenea? Es la cuestión de la identidad nacional. La solución lapougiana es que la evolución selectiva es capaz de engendrar neorrazas, caracterizadas por unos rasgos casi tan fijos como los de las razas zoológicas. Una neorraza producida históricamente está así dotada de una identidad propia, distinta de la suma de las identidades de las razas zoológicas que forman como su materia prima.

De tal concepción sustancial de la nacion, fundada en la presunción de una doble continuidad de herencia y de heredad, resulta que la idea jurídica de *naturalización* no es sino una ficción que hay que denunciar como un disparate científico:

> Se comprende fácilmente lo absurdo, en estas condiciones, de la idea misma de naturalización. Es un disparate biológico, un sinsentido político. Fabricar franceses por decreto, ingleses artificiales o alemanes postizos es una de las más lindas aberraciones del derecho. (...) Empieza a notarse que esta ficción es contraria a la naturaleza de las cosas. El poder público no puede hacer un nacional de un extranjero, como tampoco puede transformar una mujer en hombre.[153]

Las normas jurídico-políticas deben, desde ese momento, respetar las diferencias antropológicas naturales. El derecho sólo es una ficción nociva si no está fundado en la herencia racial y la herencia histórico-cultural de la población cuyas conductas regula.

Es la continuidad de la sangre y la permanencia de la mentalidad, y sólo ellas, las que garantizan la «franciedad» del francés, la «anglicidad» del inglés o la germanidad del alemán. A partir de aquí la cualidad de francés, realidad biopsicologica, debe considerarse distinta de la cualidad de ciudadano, sujeto dotado de derechos y de obligaciones. Los únicos y auténticos france-

ses son franceses de nacimiento, franceses por naturaleza, franceses de origen. Una identidad nacional no se adquiere, como tampoco una identidad racial o una identidad sexual.

De tal postulado esencialista y nativista resulta que el *jus sanguinis* rige incondicional y exclusivamente la pertenencia nacional, y da su contenido real a la idea de ciudadanía. Un extranjero permanece idéntico a sí mismo, es decir, a sus orígenes, cualquiera que sea la redefinición nacional que se dé, cualquiera que sea la vestidura de abstracciones jurídicas que exhiba:

> Pueden darse a un extranjero los derechos de un francés; si tiene el espíritu hecho de cierta manera, podrá usar de ellos como un nacional, pero *nunca* se hará de él *un francés*. Se necesitará al menos la sangre de dos mujeres de nuestra nación para que su nieto [del extranjero naturalizado] sea en la familia otra cosa que un miembro adoptivo y, durante largas generaciones, sus descendientes, incluso nacidos de francesas, serán franceses dudosos o incompletos. (...) La admisión de los extranjeros puede destruir en poco tiempo una nación pero no podría asegurar su perpetuidad por reforzamiento de su efectivo.[154]

Lapouge no excluye, pues, que un extranjero pueda imitar correctamente las actitudes y los comportamientos de un auténtico nacional, de un francés de origen. Pero la *imitación* define precisamente el límite de la *asimilación*: el que se hace semejante nunca puede ser idéntico, nunca es sino un actor interpretando un papel, aunque fuese de modo perfecto. Y, no sólo no podría la asimilación sustituir a la filiación, sino que, además y sobre todo, la multiplicación de los extranjeros inasimilables por naturaleza, lejos de permitir una lucha eficaz contra la despoblación, no puede sino intensificar el proceso de disociación de la identidad colectiva sustancial.

El determinismo racial eleva desde entonces una frontera infranqueable ante toda empresa de asimilación de los extranjeros al cuerpo nacional constituido, y se recusa la naturalización

en cuanto operación abstracta, artificial, ficticia, desconocedora de la realidad biohistórica y sus leyes. Lapouge resume su concepción racialista de la nación en unas cuantas máximas, en las que el individualismo, tanto metodológico como sociológico,[155] es singularmente maltratado:

> No se entra por decreto ni en una familia ni en una nación. La sangre que uno trae en las venas al nacer se conserva durante toda la vida. El individuo es aplastado por su raza y no es nada. La raza, la nación son todo.[156]

Lapouge retraduce en su problemática de la raza el antiindividualismo del siglo XIX, haciendo que se fusionen sus tres principales tradiciones: el pensamiento contrarrevolucionario, la filosofía positivista y la visión socialista. En este sentido, el holismo metodológico y sociológico de Lapouge aparece como teoría rival del sociologismo durkheimiano, por ejemplo.[157]

Es que, para Lapouge, el propio individuo, el sujeto empírico, no es sino una abstracción, o incluso una ficción: sólo existen realmente linajes, etnias, naciones, razas.[158] El «vínculo social» sólo es un seudónimo de los lazos de sangre. Por eso no hay «derechos del hombre», derechos inherentes al sujeto humano en cuanto tal; atribuir ontológicamente derechos a todo individuo con faz humana es producir una ficción dañina.[159] Para ilustrar la argumentación monista y seleccionista de Lapouge, recogeremos los desarrollos que, en las páginas finales de *L'Aryen*, están expresamente dedicadas a «la quiebra de la política moderna»:

> El cristianismo proporcionó a la política una serie de postulados: distinción del alma y el cuerpo, origen sobrenatural del alma, identidad por naturaleza de las almas, independencia de las almas. Añadid a eso la idea paradisíaca, la idea de justicia eterna, la de libre albedrío y toda una serie de principios de moral. Se ha producido un desmarque curioso, iniciado por los escritores políticos cristianos, y culminado por los filósofos del siglo XVIII. A las

ideas cristianas se añadió una pizca de ideas antiguas. De todo este trabajo surgió el sistema de los principios políticos modernos. Las masas los aceptaron tanto más fácilmente cuanto que estos principios se enlazaban con las ideas religiosas que las impregnaban.

La envidia y el afán de lucro y de goces sacaban provecho al mismo tiempo. La esencia sobrenatural del alma, punto de apoyo a la teoría de los derechos del hombre –anteriores y superiores a la dependencia de las almas y no participantes del parentesco carnal de los cuerpos– sirvió de base a la tesis individualista. La teoría del pecado original produjo, por un reflejo antirreligioso, la de la bondad natural del hombre, al que las influencias sociales y la educación hacen criminal o malvado.

La idea del libre albedrío abrió a la razón humana horizontes ambiciosos y no dejó de tener influencia en la concepción, sin embargo tan diferente, de la libertad política. El paraíso fue laicizado, se le hizo bajar a la tierra: teoría del progreso de la humanidad.

La idea de justicia absoluta sufrió la misma evolución, ya no es Dios, sino el hombre, el encargado de realizarla, pero será... ¡en el futuro!

La idea de caridad dio a luz el filantropismo sentimental y mal situado.

Tomad, mezclad todas estas niñerías, combinadlas en dosis diversas y tendréis todos los sistemas de principios políticos, del socialismo al clericalismo, de las ideas del país de Rousseau a las del pueblo de los zares. El conflicto de todos estos sistemas ha hecho correr mucha sangre, y esto no ha terminado. (...)

La quiebra de la Revolución es un episodio local de la quiebra de esta política cristiana, desmarcada, laicizada y cuyo fracaso oscurece nuestro fin de siglo. Con el cristianismo se hunde en el abismo la política libertaria, humanitaria, igualitaria. Y los políticos, cuyo caudal intelectual –cuando lo tienen– es del otro siglo, se turban, no creen ya en nada, van a la aventura y a las aventuras. ¡Ya lo creo! De

todos sus principios no hay ni uno que no choque de frente con alguna ley natural, y si las leyes de la naturaleza se convierten en poderosos instrumentos del que sabe, los ignorantes no pretenden [sino] violarlas impunemente.

A todas estas doctrinas que se derrumban, el monismo opone las suyas, cuyas bases son las ineludibles leyes de la naturaleza. (...) El hombre no es un ser aparte, sus acciones están sometidas al determinismo del universo. (...) Todo hombre está emparentado con todos los hombres, y con todos los seres vivos. No hay, pues, derechos del hombre, como tampoco del tatú de triple banda o del gibón sindáctilo, o del caballo que se unce o del buey que se come. Al perder su privilegio de ser aparte, imagen de Dios, el hombre no tiene ya más derechos que otro mamífero cualquiera.

La idea misma de derecho es una ficción. Sólo hay fuerzas. Los derechos son puras convenciones, transacciones entre poderes iguales o desiguales; apenas uno de ellos deja de ser lo suficientemente fuerte como para que la transacción valga para el otro, el derecho cesa. Entre miembros de una sociedad, el derecho es lo sancionado por la fuerza colectiva. Entre naciones falta esta garantía de estabilidad. No existe derecho contra la fuerza, pues el derecho sólo es el estado creado por la fuerza, y que ésta mantiene, latente.

Todos los hombres son hermanos, todos los animales son hermanos y hermanos suyos, y la fraternidad se extiende a todos los seres, pero el hecho de ser hermanos no es capaz de impedir que se entredevoren. Fraternidad, sea, pero ¡ay de los vencidos! La vida sólo se mantiene por la muerte. Para vivir hay que comer, y para comer hay que matar.[160]

En 1926, en su prefacio a la traduccion francesa del libro más representativo de la eugénica racista americana, *Le déclin de la grande race* (1916), de su corresponsal y amigo Madison Grant (1865-1937),[161] Lapouge reafirmará los principios de una

raciología de la nación, legitimando «científicamente» el *jus sanguinis* como criterio exclusivo de pertenencia nacional:

> Entre los adoptivos, conozco a muchos y de todas las pieles, cuyos sentimientos hacia Francia valen tanto como los de muchos franceses del más puro origen. Pero la cuestión no es ésa. Una nación es una familia, exactamente un complejo de familias aliadas, y no una sociedad anónima cuyas acciones son al portador. Es un conjunto biológico, una cosa material y no una ficción jurídica, lo que parecen olvidar los economistas, los estadísticos y los juristas, que confunden la cualidad de francés y los derechos ligados a ella.
>
> El príncipe: rey, ministro o parlamento no puede hacer un francés de un griego o de un marroquí, como tampoco aclarar la piel de un negro, abrir los ojos de un chino o transformar una mujer en hombre. En todo hay límites, incluso en las ficciones legales. Para que un francés sea francés, tiene que haber nacido de un francés y de una francesa, y de siglo en siglo. No se convierte uno en francés, como, por otra parte, tampoco en inglés, ruso o japonés. Tales cosas no son posibles sino en el momento de la fundación de una nación nueva, en país deshabitado.[162]

Este texto muestra que el antinomismo[163] de Lapouge implica una teoría dualista de la ciencia: a las ciencias «formales» (economía, derecho, matemáticas estadística, etc.) se oponen las ciencias «materiales», de las que la biología es el tipo por excelencia (desde Broca y Darwin); éstas se centran en realidades, aquéllas en abstracciones. Por eso, el nacionalismo puede establecerse científicamente sobre un cimiento biopolítico, y no sobre cimientos económicos y jurídicos.

En ese sentido es en el que puede verse, en la tentativa lapougiana, una ilustración del cientifismo; mas exactamente, del cientifismo biológico que, por una extensión «imperialista» de su ámbito de origen, y regido por un imperativo reduccionista que interpreta el papel de evidencia normativa absoluta,

pretende apoderarse del campo de la «ciencia política» para refundarla científicamente como ciencia biopolítica. Pero prosigamos nuestra lectura del texto de 1926.

Establecidos los principios de la conservación de la identidad nacional, la causa principal de su destrucción –de su autodestrucción– puede identificarse con la intrusión del extranjero en el seno de la familia-raza; el irreversible ocaso de una nación dimana del mestizaje más que del descenso de fecundidad de su población «de cepa»:

> El suicidio de la raza no consiste sólo en no tener hijos, que las condiciones de vida no permiten ya educar y establecer según sus aptitudes y la condición de sus padres, sino en introducir en la raza, por un adulterio político, a gentes que no pertenecen a ella. Acabamos precisamente de hacernos matar un millón y medio de hombres y lisiar otros tantos, para seguir siendo dueños de la casa familiar. Henos aquí menos numerosos y los metecos tanto más embarazosos; acaso sea el momento de echarlos fuera, no el de ir a buscar otros.[164]

En la perspectiva raciológica, el recurso a las poblaciones extranjeras («alógenas») para colmar el vacío creado por la desnatalidad representa el error pernicioso por excelencia, la ilusión fatal de los natalistas desprovistos de cualquier preocupación racial y eugénica. Pues la gran cuestión de la población, para Lapouge, depende menos de la cantidad que de la calidad.

Puesto que el mestizaje, el cruce interracial, sólo puede tener como efecto la descomposición de la comunidad biohistórica que es la nación, hay que cerrar las fronteras y despedir a los extranjeros del interior, los intrusos, a su casa (o a otro sitio).

En resumen, la xenofobia es una implicación de la mixofobia, la cual se presenta como resultado de las investigaciones científicas sobre las razas humanas y los efectos de sus cruces.[165] La autodestrucción de una nación, «raza historica»[166] constituida por una familia de linajes pertenecientes a razas zoológicas

diferentes, se analiza, en la perspectiva racioeugenista, como un doble proceso acumulativo: por una parte, multiplicación de los extranjeros que se mezclan con la población autóctona y que engendran mestizos –somáticamente disarmónicos, psicológicamente incoherentes, y tendencialmente infecundos–;[167] por otra parte, proliferación de los elementos disgénicos (o «cacogénicos») en el seno de la población de origen.[168] Tal es el mecanismo por el cual una nación entra en decadencia. El resto viene después.

Lapouge no podía sino retraducir para Francia el eslogan «América para los americanos», título de un manifiesto del «lobby» racioeugenista americano redactado por M. Grant, y publicado como apéndice a la traducción francesa del *Déclin de la grande race*.[169] El catastrofismo antiinmigracion encontraba aquí su plena expresión y la formulación casi definitiva de sus clichés y estereotipos:

> Si no es combatida, la amenazadora oleada de los extranjeros va a sumergir a la población de los americanos de origen, y finalmente a reducir las condiciones de bienestar a un nivel medio inferior, comparable al de los chinos.
>
> Este movimiento de poblaciones de las regiones sin bienestar hacia aquéllas con bienestar es un fenómeno que hace su aparición en el mundo entero, y las naciones se ven en la necesidad de proteger su existencia contra una invasión mucho más peligrosa que una conquista armada. (...) Así la restricción de la inmigración se convierte en una necesidad vital, a menos de consentir en aceptar el nivel de vida de los asiáticos, y ver a nuestra propia descendencia enteramente reemplazada por extranjeros a causa de la mayor fecundidad de los recién llegados.
>
> Una población mezclada no sólo perturba la unidad de acción nacional, sino que conduce también a una lucha de civilizaciones contradictorias e incluso de lenguas. (...) La gran masa de nuestros extranjeros sigue siendo extranjera. (...) La deportación de los extranjeros entrados ilegalmente, y de los asignados a cargo de la comunidad, o dedicados

> a actos antisociales, adquiere una gran importancia. (...)
> La naturalización es y debe ser conferida como un privilegio limitado a los que se han mostrado dignos de obtenerla. No debería imponerse a los extranjeros que no la desean. (...) La Ley Johnson de 1924 es uno de los mayores pasos adelante de nuestra historia. (...) Desde el punto de vista de la raza, no es lógico limitar el número de los europeos y dejar el país abierto sin restricciones a los negros, a los indios y a los mestizos. Un patriotismo advertido no permite aumentar entre nosotros la proporción ya excesiva de las gentes de color. Las restricciones están a la orden del día.[170]

Tales son las principales «razones» de un nacionalismo de base racial/etnicista.

V. El «nacionalismo de los "nacionalistas"»: del discurso-objeto al discurso culto. Avatares del esquema de la reacción contradecadencial

1.1. Nacionalismo de la energía y reacción contradecadencial

Empecemos por un breve comentario de textos barresianos de estilo «metafísico». La denuncia de la decadencia de Francia, en Barrès, es esencialmente denuncia de la degradación de «la energía creadora»[171] de la nación. La noción de «energía» debe entenderse, ante todo, en el marco de una teoría de los valores, en la que encarna la suma o más bien el fondo común de todos los valores positivos. De ahí la multiplicidad de sus expresiones, denominadas por cuasi-sinónimos: el impulso, el heroísmo, la vitalidad, la virilidad, la potencia, etc. Si, por ejemplo, Napoleon es el «profesor de energía»[172] por excelencia, es porque es un incomparable «multiplicador del entusiasmo»,[173] y como «la encrucijada de todas las energías que se llaman audacia, volun-

tad, apetito».[174] Por eso puede Barrès hacer suya esta exclamación de su maestro Jules Soury: «¡Poco importa el fondo de las doctrinas! Es el impulso lo que me seduce».[175]

Después de esto, la «energía» es el nombre dado por Barrès a la antidecadencia: si la energía es un remedio a la decadencia, es porque encarna el conjunto de los valores positivos cuyo debilitamiento, pérdida o ausencia define precisamente la decadencia como proceso o estado. En la «energía» y su calidad (o intensidad) es donde reside el fundamento axiológico de la antidecadencia: «Lo que constituye el valor de un individuo o de una nación es que su energía esté mas o menos tensa».[176] La tensión energética, de ella es de la que derivan todos los valores positivos que sintetiza la doctrina del nacionalismo. Este fundamento último es también el criterio propiamente barresiano de toda evaluación «nacionalista» de los acontecimientos o de los personajes históricos.

Síguense paradojas aparentes del tipo de la que puso en evidencia Zeev Sternhell: mientras que rechaza globalmente, después de Taine, la herencia jacobina porque esta engendraría «fuerzas de desorden»,[177] Barrès afirma admitir en «lo más profundo de su alma» (...) a los siniestros degolladores del 93. No (...) en sus actos, sino en su impulso. No fueron moderados».[178] Si los hombres del Terror deben ser admirados, es sólo porque encarnan una inmoderación que prueba su tensión energética.

La prueba de la vitalidad o de la energía es la capacidad de elevarse a los extremos: el extremismo o el maximalismo del «impulso» es indicio de antidecadencia, la moderación es síntoma de un descenso de energía, y, a este título, indicio de decadencia. Ahora bien, la radicalidad de la intransigencia hace más que compensar el desorden producido: la energía rescata o redime la pérdida de estabilidad y el desequilibrio que la acompaña. Qué importa el desorden, con tal de que haya energía...

Aquí es donde hay que localizar la ruptura de Barrès con el maestro Hipólito Taine quien, en sus trabajos preparatorios para sus *Origines de la France contemporaine*, observaba:

> Otra raíz psicológica: la falta de equilibrio del francés,

> su facilidad irlandesa para exaltarse, para convertirse en un loco furioso. (...) La nación francesa tiene predisposición a la locura entusiasta, tierna, febril, con algunas ideas fijas peligrosas. *La Revolucion ha sido la epoca del gran acceso.*[179]

Para Taine, la decadencia de Francia es un hecho cuasinatural; es irremediable porque deriva de «defectos indelebles»,[180] constitutivos del carácter nacional de Francia cuyo revelador ha sido la Revolución: mezcla de «ideas fijas» (unidad, igualdad, uniformidad) y de «locura entusiasta», de espiritu abstractivo, especulativo y deductivo, y de exaltación sin reserva. La enfermedad polimorfa de la que Francia se muere ha emanado de su propio fondo, expresa «le mal français».[181]

Es el fanatismo de la «razón ordenadora, que simplifica para destruir, que hace abstracción de las costumbres históricas y de las diversidades locales».[182] En el espíritu francés hay una tendencia anómala hacia la «centralización administrativa»,[183] que ha permitido la instauración de un «acuartelamiento administrativo».[184]

De ahí el pesimismo radical, sin esperanza, de Taine: si, en efecto, «una nación apenas cambia»,[185] si «la naturaleza y la pasión no se dejan alterar»,[186] entonces es inútil querer restaurar un hábito. En una carta dirigida a Émile Boutmy, el 6 de marzo de 1871, Taine confía a su amigo: «Tú sabes que siempre he tenido ideas grises con respecto a Francia. El gris se ha vuelto negro».[187]

Y el 23 de julio de 1892, unos meses antes de su muerte, escribe a Gaston Paris: «Nos arrastra una corriente enorme y rápida; ¿de qué sirve hacer una memoria sobre la profundidad y la rapidez de la corriente?».[188]

El pesimismo de Barrès, por su parte, no es radical: a los ojos del escritor nacionalista, la enfermedad que afecta a Francia no deriva de su naturaleza propia, no resulta de su propio «fondo»; el porvenir permanece abierto (condicion *a priori* del pensamiento político moderno, que postula la posibilidad de un perfeccionamiento), la decadencia no es ni final ni irremediable, la

regeneración sigue siendo posible. Y, si sigue siendo posible, es preciso, no sólo esperarla, sino además y sobre todo quererla. El contraste es aquí máximo entre los pensamientos políticos de Taine y de Barrès. Pues el pensamiento de Taine era el de la decadencia irremediable, no sólo de Francia, sino también de Europa entera,[159] una decadencia pensada según el modelo clásico de la caída del Imperio romano. La teoría de la decadencia concebida por el último Taine (después de 1870), a semejanza de la de Gobineau, no era políticamente instrumentalizable tal cual. El pesimismo negro no tiene horizonte político. Ahora bien, por un diagnóstico decadencial *instrumentalizable* es, por el contrario, por donde empieza el razonamiento nacionalista de los «nacionalistas». Conviene, pues, distinguir:

1. Una visión *contemplativa y sin esperanza* de la decadencia final, en cuanto proceso negativo necesario e irreversible, degradación irremediable: la decadencia entonces se experimenta, se sabe, se contempla según el modo del pesimismo absoluto, objeto de melancolía o de visión estética.
2. Una visión *pragmática e instrumental* de la decadencia, como proceso o estado contingente (en sentido estricto: que podría no ser), y cuya existencia denunciada o estigmatizada constituye un argumento para fundar un programa de regeneración. En este caso la decadencia se experimenta, se denuncia, se supera por la acción política, su visión es una incitación a la acción, es decir, a la reacción. El pesimismo radical no es aquí de rigor.

El diagnóstico de decadencia constituye la primera premisa de un razonamiento programático, que intente instaurar o restaurar.[160] La doctrina barresiana de la energía nacional interviene, en esta perspectiva, en cuanto componente teórico de un método de salvación: programa de antidecadencia, presentado como tal.

El nacionalismo doctrinal, en cuanto teoría energética de los valores, autoriza, pues, una relectura o una reevaluación de la historia moderna de Francia: el enemigo declarado del raciona-

lismo y del intelectualismo, de la Declaración de los derechos del hombre, del parlamentarismo y del individualismo «disolvente», va sin embargo a poder admirar, como recuerda Zeev Sternhell, a este Robespierre,[191] tan injuriado por Taine;[192] admirar también a Saint-Just porque «tiene carácter»,[193] a Louise Michel y a Jaurès por «su ardor»,[194] a Clemenceau finalmente por su virilidad y su vigor.[195]

Barrès recupera aquí una evidencia vitalista cuya fórmula habían acuñado Leontieff o Nietzsche:

> A mis ojos, el hombre fuerte *por sí mismo* es en sí un fenómeno histórico y psicológico considerable. Bismark me seduce *en cuanto fenómeno; en cuanto carácter y gran ejemplo.* ¡Sin embargo, Dios sabe que es nuestro mayor enemigo![196]

El *nacionalismo del orden* concebido por Maurras difiere del *nacionalismo de la energía* profesado por Barrès. Pero las premisas antidecadenciales son las mismas. Puesto que el «nacionalismo integral» de Charles Maurras se presenta expresamente, desde sus primeras formulaciones, como un escalón antidecadencial, un nuevo ascenso en la pendiente descendida por la Francia decadente, a través de diversas metáforas, imágenes y analogías. Éstas remiten preferentemente al proceso de descomposición orgánica, y sirven para estigmatizar el régimen republicano o la democracia liberal. Por eso el discurso antidecadencial de la Acción francesa puede caracterizarse, en su intención dominante, como un *antidemoliberalismo* radical.

1.2. La Acción francesa contra la decadencia: un antidemoliberalismo radical

En 1990, en su *Encuesta sobre la monarquía*,[197] y más particularmente en su «Respuesta a M. Paul Bourget»,[198] Charles Maurras opone la democracia intrínsecamente igualitaria al orden monárquico, como la decadencia a la desigualdad, y como la enfermedad a la vida, que es orden y duración:

> El loco iluminismo de las gentes del Terror decía: *–¡La fraternidad o la muerte!* La ciencia política plantea un problema algo diferente, pero cierto. Dice al pueblo: *–La desigualdad o la decadencia, la desigualdad o la anarquía, la desigualdad o la muerte.* Que los pueblos elijan: además, si quieren vivir, la elección está dictada. (...)
>
> Una democracia no se organiza; pues la idea de organización excluye, en algún grado, la idea de igualdad: organizar es diferenciar y es, en consecuencia, establecer grados y jerarquías. Ningún orden podría ser igualitario. (...) La democracia es la enfermedad. La democracia es la muerte.
>
> Correspondía a un maestro de la ciencia política precavernos contra cualquier complacencia por esta parte. Agradecemos a Paul Bourget el eminente servicio que ha prestado así a la causa de la realeza nacional. Nos ha hecho sentir que ésta era la salvación, precisamente porque ella implicaba el perfecto contrario de la democracia, de la enfermedad y de la muerte.[199]

Síguese que el sentimiento agudo de una amenaza mortal gravitando sobre Francia es una condición necesaria de la reacción salvadora. En la conclusión de su «última carta a Monsieur Vincent Auriol, presidente de la IV^a República», *Votre bel aujourd'hui*, aparecida en 1953, Charles Maurras recordaba que «a Bourget le gustaba decir que en 1871 M. Taine tuvo el valor de tener miedo».[200] Hay que recelar, temer las amenazas y, por encima de todo, la amenaza suprema, la decadencia de la nación. La decadencia política es para Maurras pérdida de unidad y ausencia de duración:

> Se ha puesto la sucesión y la división, la pluralidad y el cambio allí donde había que respetar al máximo la unidad y la duración: *en el gobierno*. Equivocarse en esto tenía que deteriorar el Estado y causar la decadencia de la nación. Se ha hecho.[201]

> El loco iluminismo de las gentes del Terror decía: *–¡La fraternidad o la muerte!* La ciencia política plantea un problema algo diferente, pero cierto. Dice al pueblo: *–La desigualdad o la decadencia, la desigualdad o la anarquía, la desigualdad o la muerte.* Que los pueblos elijan: además, si quieren vivir, la elección está dictada. (...)
>
> Una democracia no se organiza; pues la idea de organización excluye, en algún grado, la idea de igualdad: organizar es diferenciar y es, en consecuencia, establecer grados y jerarquías. Ningún orden podría ser igualitario. (...) La democracia es la enfermedad. La democracia es la muerte.
>
> Correspondía a un maestro de la ciencia política precavernos contra cualquier complacencia por esta parte. Agradecemos a Paul Bourget el eminente servicio que ha prestado así a la causa de la realeza nacional. Nos ha hecho sentir que ésta era la salvación, precisamente porque ella implicaba el perfecto contrario de la democracia, de la enfermedad y de la muerte.[199]

Síguese que el sentimiento agudo de una amenaza mortal gravitando sobre Francia es una condición necesaria de la reacción salvadora. En la conclusión de su «última carta a Monsieur Vincent Auriol, presidente de la IVª República», *Votre bel aujourd'hui*, aparecida en 1953, Charles Maurras recordaba que «a Bourget le gustaba decir que en 1871 M. Taine tuvo el valor de tener miedo».[200] Hay que recelar, temer las amenazas y, por encima de todo, la amenaza suprema, la decadencia de la nación. La decadencia política es para Maurras pérdida de unidad y ausencia de duración:

> Se ha puesto la sucesión y la división, la pluralidad y el cambio allí donde había que respetar al máximo la unidad y la duración: *en el gobierno.* Equivocarse en esto tenía que deteriorar el Estado y causar la decadencia de la nación. Se ha hecho.[201]

Tal es el discurso de Maurras, que se presta en efecto a una exégesis fundada en el esquema interpretativo: diagnóstico de decadencia/reacción antidecadencial.

Resulta de ello una inversión axiológica de la «religion» democrática del progreso, o más precisamente de la definición circular por la cual la neorreligión democrática es la del progreso democrático. Los textos polémicos de Acción francesa redefinen el progreso democrático como regresión, vuelta incluso a la barbarie. La retórica antidemocrática es tan violenta como léxicamente lujuriante, en especial en Léon Daudet, el más dotado de los panfletarios maurrasianos:

> La democracia (...) es el número, es decir, la materia, o la naturaleza, dueña de lo que no conoce. Es (...) la revancha de las fuerzas naturales contra el hombre, a la manera de la invasión y de la guerra. Es decir, en una palabra, la barbarie.
>
> No hay peor regresión, ni más violento desconocimiento de lo humano, que lo que el siglo XIX, en su prodigiosa estupidez e ignorancia, ha llamado progreso democrático.[202]

Según la letra de estos textos de combate, la democracia, por una analogía que tiende a la identificación ontológica, obedece a una de las leyes que rigen el movimiento de la materia (llamada inerte), a saber, el segundo principio de la termodinámica. La democracia mide la entropía social y política, encarna el proceso de una irreversible degradación de la energía nacional, indica el estado final de una marcha hacia la homogeneidad mortal.

El sombrío horizonte dibujado está de acuerdo con la analogía del principio de entropía: la muerte como distribución estadística de las partículas, la mezcla de los elementos según las leyes del azar.

De ahí el corolario: la democracia, movimiento hacia la indiferenciación y la mezcla, es el régimen del extranjero, abierto por excelencia al extranjero; Léon Daudet denuncia:

> La democracia (desde cualquier ángulo que se la consi-

dere) es en principio y por definición, el régimen de la infiltración extranjera.[203]

El desorden atrae todo, mezcla todo: encarnación del desorden, la democracia es el régimen de la mezcla que engendra la homogeneización. Destructora de los límites, de las diferenciaciones, de todas las estructuras de orden, la democracia es intrínsecamente proceso de decadencia. En resumen, el término «decadencia», en los textos de Acción francesa, es un término polémicamente recurrente, dotado de un gran número de sustitutos posibles (desorden, regresión, muerte, igualdad, etc.), cuyo uso consiste en designar y descalificar a la vez las causas y los efectos de los males que afectan al «cuerpo nacional».

Ahora bien, y es en lo que la argumentación de Maurras coincide con la de Barrès, la entropía político-social no se plantea, sin embargo, como un proceso irreversible: la visión maurrasiana de la decadencia no es la de la decadencia final, como en Gobineau o el último Taine. El nacionalismo integral designa precisamente el equivalente político de la neguentropía: la decadencia democrática no es fatal; es y se extiende. Pero el movimiento contrario es posible: por eso la desesperanza, en política, es «una necedad», fórmula predilecta de la Acción francesa. Lo biopolítico no es lo psicoquímico.

Lo contrario del movimiento democrático hacia lo inferior, de la marcha descendente hacia la homogeneidad y la muerte, es simplemente el movimiento ascensional de la vida, que se confunde con la energía diferenciadora y jerarquizadora. Hay, pues, una *axiología vitalista* en las exposiciones doctrinales del nacionalismo «fin de siglo», vitalismo explícito en Barrès, vitalismo implícito en Maurras, que privilegia la analogía del orden y las metáforas de la organización en relación con las de la energía y del impulso.

El vitalismo implícito –no tematizado doctrinalmente– del nacionalismo integral está en el origen de su antidemocratismo absoluto, que expresa «la doble máxima», incansablemente reafirmada desde la *Enquête sur la monarchie*:[204] «La democracia es

la enfermedad, la democracia es la muerte».[205] ¿En qué, y por qué? La respuesta maurrasiana es sencilla, y deriva de lo que «postula» el «pensamiento más general» de la democracia: «Someter todo al establecimiento de la igualdad, desorganizar para igualizar».[206]

Por la pareja desorden/igualdad es como se define la democracia en su esencia, según la relación instrumental medio/fin, y el esbozo de una teoría del efecto perverso: desorganizando para igualizar, la democracia destruye la sociedad y se destruye a sí misma. La igualdad es mortífera. La democracia sigue, pues, la pendiente de la decadencia final, va necesariamente hacia su muerte, implicada por la muerte que ella engendra. La democracia es tanatógena. El conjunto del proceso es descrito así por Maurras en 1937:

> El Número democrático apunta a construir una sociedad formada por unidades iguales, que no existen y que no pueden existir. El Número democrático pretende así destruir la sociedad fundada sobre grupos desiguales, únicos capaces de vida y únicos que existen.[207]

Es muy verosímil que aquí Maurras sufra o goce de reminiscencias renanianas. En 1869, en su artículo sobre «La monarquía constitucional en Francia», Renan hacía objeto de acusación a la sociedad materialista e igualitaria querida e instaurada por la Revolución francesa:

> Los celos fundan la igualdad, no la libertad (...). En su falsa noción de la virtud, que ella confunde con la áspera reivindicación de lo que cada uno mira como derecho suyo, la escuela democrática no ve que la gran virtud de una nación es la de soportar la desigualdad tradicional.[208]

Pero Renan, hostil al principio de las nacionalidades, no soñaba apenas sino con una monarquía bien temperada por lo que llamaba el «liberalismo». Mientras que en Maurras, la alternativa última será: la desigualdad o la muerte, el nacionalismo

integral o la decadencia democrática. En este sentido es en el que la antropología de Maurras es también una antropología vitalista, pero porque la vida, valor de los valores, se concibe en ella como estructura de orden autoconservador, y no como impulso o surgimiento energético.

2. Del texto doctrinal al análisis culto del nacionalismo: herencia y avatares de una definición

Si nos atenemos a los resultados de un analisis de los textos doctrinales, parece que el nacionalismo de los «nacionalistas» debe definirse, ante todo, por una *actitud* de reacción, reacción vital, válida como prueba de vitalidad, y reaccion contra la decadencia de Francia.[209] Esta definicion mínima se deriva más de la caracterización que del conocimiento.[210]

Pero la actitud reactiva o reaccional así caracterizada se determina con mayor precisión en el marco de una antropología vitalista presupuesta por el nacionalismo doctrinal. Hay que tener en cuenta aquí las dos principales variantes de esta concepción vitalista de la «reacción»: en el vitalismo «energetista» de Barrès, la reacción vital pura es el arranque de energía; en el vitalismo del orden autoconservador de un Maurras, la reacción vital se confunde con la afirmación de la necesidad de un orden jerárquico.

La actitud «reaccional» es desde entonces objeto de una teorización, está conceptualmente construida para resonar tanto con un sistema de valores reivindicado por el teorizador, como con las condiciones de aceptabilidad cultural y las demandas ideológicas, en una coyuntura definida. La definición del nacionalismo por sus propios adeptos se situa entonces en una doctrina, cuya primera propiedad es la de ser *exponible* de manera ordenada, desde los principios a las consecuencias.

En cualquier caso, la actitud contradecadencial está en el centro de la autodefinición del nacionalismo más recurrente en los textos «nacionalistas». Se trata incluso de un lugar común:

los nacionalistas luchan contra la decadencia de su nación. He aquí lo que dicen creer y hacer.

La mayor parte de los historiadores del «nacionalismo francés» no han dejado de destacar la recurrencia de la pareja formada por el «nacionalismo» (reivindicado y afirmado) y la «decadencia» (denunciada para ser superada). La actitud de «reacción contra la decadencia» va a ser insensiblemente erigida por numerosos historiadores de las ideas políticas –de Raoul Girardet a Zeev Sternhell– en criterio de reconocimiento o de identificación de un movimiento nacionalista, al menos en estado ideológicamente naciente.

Hay que destacar aquí una aparente paradoja: mientras que una historia *nacionalista* (o simpática al nacionalismo) del nacionalismo doctrinal –la de Raoul Girardet– es la que va a instalar el criterio contradecadencial en el campo de los estudios cultos, son los representantes de la historia *antinacionalista* del nacionalismo quienes van a utilizar el criterio para fines polémicos, hasta suponer virtudes maléficas a la propia palabra *decadencia* (según el sofisma de la *reductio ad Hitlerum*, para hablar como Leo Strauss: Hitler denunciaba la decadencia; X denuncia la decadencia; X es, pues, hitleriano, prehitleriano o hitleriano virtual).[211]

En 1958 Raoul Girardet publica un artículo programático titulado «Pour une introduction à l'histoire du nationalisme français»,[212] que, revisado y aumentado, se convertirá en 1966 en la Presentación de su selección de textos sobre *Le nationalisme français, 1871-1914*.[213] En este discurso del método para la historia del nacionalismo en Francia, Raoul Girardet distingue tres sucesivos «nacionalismos» o tres oleadas nacionalistas. Muestra que, tras el primer nacionalismo de tradición jacobina, obstaculizado por una tensión interna entre el chauvinismo patriotero y el mesianismo humanitario,[214] y después del segundo nacionalismo surgido de la derrota de 1871 –a saber, el nacionalismo de la revancha, centrado en la grandeza francesa a reconquistar–, a partir de 1886 se desarrolla una «tercera forma de nacionalismo», con los comienzos del movimiento boulangerista:[215] «El nacionalismo de los que van a reivindicar

pronto para sí mismos el monopolio del término, el nacionalismo de los "nacionalistas"».[216]

Este tercer nacionalismo, R. Girardet lo define por un conjunto de rasgos: sería expresamente antiparlamentario, antiliberal y antidemocrático, y se caracterizaría sobre todo por la constitución de una doctrina, principalmente a partir de los escritos de Drumont, de Barrès y de Maurras. Esta doctrina obtiene su especificidad, según Girardet, de que instaura «una estrecha alianza (...) entre los postulados "nacionales" y los principios políticos del tradicionalismo [Bonald, Maistre]».[217] La síntesis maurrasiana es la que realizará con más coherencia este *tradicio-nacionalismo*. Entonces es cuando Raoul Girardet, esforzándose por captar en una fórmula el estilo ideológico de este nuevo nacionalismo, encuentra la pareja nacionalismo/ decadencia: «Nacionalismo de derecha, nacionalismo conservador, que se revela sobre todo como una meditación sobre una decadencia».[218]

He aquí la autodefinición extraída del texto-objeto para ser instalada como definición construida en el metalenguaje de la historia culta. Esta caracterización resulta de un enfoque temático y exegético de los textos, derivado de la historia literaria. Pero, precisamente, Girardet apenas se interroga sobre las razones de tal congruencia –temática y estilística– entre el nacionalismo doctrinal y la teoría del nacionalismo esbozada por el historiador. Recordemos la primera de estas razones: la fuerte especificidad literaria del nacionalismo doctrinal francés.[219] Profesionales de la pluma, los autores nacionalistas son también profesionales de la fórmula. Facilitan así ellos mismos a los comentadores caracterizaciones bien formadas, repetibles tal cual.

Procedamos ahora a un breve análisis semántico. La «decadencia» diagnosticada y denunciada por los nacionalistas «fin de siglo» presenta al análisis dos núcleos definicionales. Es, por una parte, disipación de realidad, disminución o pérdida de sustancia, fragmentación, disolución de identidad sustancial, desaparición de un fondo irreemplazable.

Lo que se disipa es este basamento identitario determinado

por Barrès como «energía» vital: «Siento disminuir, desaparecer, la nacionalidad francesa, es decir, la sustancia que nos sostiene y sin la cual yo me desvanecería», escribe Barrès; y, además: «Lo lesionado es el fondo de nuestra vida, nuestra verdadera realidad, nuestra energía».[220]

La decadencia, por otra parte, es declive o caída, movimiento hacia lo inferior (debilidad, mediocridad, bajeza), pérdida de grandeza, abatimiento, acercamiento al final de un glorioso itinerario, que expresa el sentimiento frecuentemente declarado de ser «los últimos franceses».[221]

Puede aquí reconocerse, simplemente, un *topos* transmitido por la cultura clásica: la Francia moderna, y más particularmente esta Francia del siglo XIX fascinada por la historia y el «sentido histórico», realizaría en esto, a su manera y a su vez, la profecía de Hesíodo según la cual nacerá un día una raza de «niños de pelo gris»; profecía que anunciaba, con más precisión, la aparición de una raza de hombres nacidos ya viejos, y cuya especie aniquilará Zeus tan pronto como este signo (el pelo gris) se haga manifiesto.[222] Y Nietzsche, después de haber recordado la profecía, añadía: «La cultura histórica es, en efecto, una manera de nacer con el pelo gris, y los que llevan ese signo desde la infancia llegan necesariamente a creer en la *vejez de la humanidad*».[223]

En resumen, la visión decadencial, siguiendo la lección del mito clásico semirracionalizado, sería típicamente una «ocupación de ancianos», que pasan el tiempo mirando hacia atrás, nostálgicos por la fuerza despiadada de la edad. Caracterizado argumento *ad hominem*...

Pero hay que tomar también ese sentimiento recurrente y esta persistente convicción de ser los últimos herederos de la nación francesa al pie de la letra, es decir, más prosaicamente, como expresión mito-política de una obsesión por la desnatalidad. Pues el nacionalismo es, al menos virtualmente, natalista: un pueblo fuerte es un pueblo prolífico; la fecundidad es prueba de vitalidad.

No tener hijos es también negarse a transmitir y hacer fructificar el legado nacional. Es aquí muy significativo un texto del

legitimista Claude-Marie Raudot (1801-1879), que se esfuerza en mostrar cómo el ocaso de Francia se revela y se acelera a la vez por su naufragio demográfico:

> Los [franceses] se casan tarde o nunca; tienen muy pocos hijos o ninguno, para tener menos molestias, menos dinero que gastar por el prójimo; viven sobre las riquezas adquiridas por sus padres, que ellos apenas se limitan a conservar, sin esforzarse demasiado; son ricos, pero a la manera de ciertos herederos que, habiendo enterrado a muchos miembros de su familia y habiéndose quedado casi solos, llegan a ser mas ricos que sus padres.[224]

En pocas palabras, lo que se cuestiona en la idea de decadencia instalada como premisa primera de esta gran argumentación ideológico-política es, a la vez, la *supervivencia* de la nación y –tomando una fórmula de Aristóteles– la *verdadera vida de ésta*. Es preciso, a la vez, que la nación siga viviendo y que viva una vida digna de ella, es decir, de una gran nación.

Al final de su artículo de 1958, Raoul Girardet se esforzaba por «definir la mentalidad específica del nacionalismo francés»,[225] a partir de «dos invencibles nostalgias»: «La nostalgia de la unidad y la nostalgia de la grandeza».[226]

La «tonalidad afectiva propia del nacionalismo francés de finales del siglo XIX y principios del XX»,[227] en esta perspectiva, se define por una «visión fundamentalmente pesimista (...) de la historia contemporánea»,[228] en el centro de la cual se encuentra «la memoria siempre presente de la humillación de 1870, la conciencia de un empequeñecimiento y la amenaza de una degradación».[229] La derrota de 1871, percibida como indicio de una decadencia de Francia, se metamorfosea en desconfianza hacia Alemania y en denuncia de la amenaza germánica.

El emparejamiento de los temas obsesivos, «el de la seguridad nacional en peligro y el de Francia abatida, burlada, disminuida»,[230] aparece entonces como característica del nacionalismo doctrinal en todas sus formas. Como ilustra la observacion versificada de Paul Deroulède, fechada en 1872 («mi juventud

ha padecido una enfermedad que nada alivia: la división del suelo, la derrota en el combate»),[231] la conciencia nacional esta estructurada por la certidumbre de que Francia ha sufrido dos pérdidas, la de su unidad y la de su grandeza. El pesimismo que presupone tal nacionalismo se alimenta precisamente de estas dos nostalgias. Y se trata además de observar que no se suponen irremediablemente perdidas ni la unidad ni la grandeza: la pérdida ha empezado y continúa, es un proceso en marcha.

Y porque Francia se deshace, se descompone, se debilita, es por lo que se necesita la reacción: el nacionalismo integral de la Acción francesa se definirá y se legitimará con el mismo gesto como «el movimiento de defensa necesario e indispensable».[232] Desde entonces, la «patria disminuida aparece también como una patria siempre amenazada»,[233] y la doble conciencia del abatimiento o la humillación y de la división o la fragmentación presta su contenido esencial a la convicción decadencial: las «construcciones doctrinales de los teorizadores del partido nacionalista»,[234] observa Girardet, están «dominadas todas por la preocupación fundamental de preservar la comunidad nacional de una irremediable decadencia».[235]

La historia del nacionalismo doctrinal se convierte en la conformación filosófica y literaria de una sensibilidad y de una imaginería, en resumen, de un «espíritu». El espíritu del nacionalismo francés «fin de siglo» se caracteriza por un «patetismo»[236] que le viene de una ansiedad, de una inquietud, de la angustia misma que se ha convenido apresuradamente en resumir como «temor de la decadencia».[237] Girardet cree poder resumir la «tonalidad afectiva»[238] o el «estado de espíritu»[239] del nacionalismo francés por una expresión del general De Gaulle: «Cierto ansioso orgullo».[240]

Pero la caracterización es ciertamente demasiado general y apenas permite especificar el movimiento nacionalista «fin de siglo», a pesar de las afirmaciones conclusivas del historiador:

> Al inmenso orgullo de haber nacido francés parece no haber dejado de mezclarse siempre (...) no se sabe qué oscura angustia. De 1871 a 1914, la obsesión de una gran-

> deza que se deshace o corre peligro de deshacerse, parece no haber dejado de dominar, siempre, el contexto moral del nacionalismo francés.[31]

Se impone una objeción: ¿No puede describirse el «contexto moral» del nacionalismo de los años treinta, el de los años cincuenta o el de los años ochenta, de manera semejante y con la misma precisión? Es decir, con la misma falta de precisión.

Atacar o defenderse, ésta no sería la cuestión

Esta determinación negativa, sea comprehensiva, sea polemica, de la ideología del nacionalismo francés «fin de siglo» por la reacción antidecadencial determina el carácter *defensivo* de su programa político:

> Es a la noción fundamental de defensa, de protección a la que el nacionalismo francés se incorpora en adelante. Protección contra las amenazas exteriores. (...) Protección contra las amenazas interiores: influencia disgregadora de los apátridas y de los judíos, doctrinas del cosmopolitismo y del internacionalismo, papel oculto de los francmasones, competencia de los productos extranjeros que arruinan la industria nacional, todo lo que Maurras tiende a agrupar bajo el término genérico de «antiFrancia».
>
> Estamos ya lejos del nacionalismo de los hombres de 1830 y de 1848 y de todo lo que contenía de esperanza revolucionaria. El nacionalismo de los «nacionalistas» de finales del siglo XIX y principios del XX, cuando se obstina en la fidelidad a las provincias perdidas, no es ya un nacionalismo conquistador, un nacionalismo de expansión. Es ante todo movimiento de defensa, de repliegue, de encogimiento sobre sí mismo de un cuerpo herido. Lo que quiere es, ante todo, levantar un dique, una línea de contención. (...)
>
> Así adquiere a menudo un aspecto exclusivo, cerrado,

> celoso. Tiende a fijarse, a endurecerse, a encerrarse en la orgullosa certidumbre de representar él solo los grandes intereses de la patria.[242]

Esta definición de un «nacionalismo de defensa» ha sido reiterada sin examen crítico por el historiador Jean-Jacques Becker, citando expresamente a Girardet, en su importante tesis publicada en 1977 bajo el título *1914: Comment les Français sont entrés dans la guerre*.[243] Pierre Milza ha propuesto una interpretación análoga en 1987, en su libro de síntesis, *Fascisme français*:

> El sentimiento nacional generoso, utopista y ampliamente vuelto hacia el mundo exterior, que había sido el de la generación de 1848, es sustituido a partir de la derrota por un nacionalismo martirizado y replegado en el hexágono...[244]

Nótese de paso que hoy son numerosos los sociólogos y los politólogos (seguidos por los periodistas que se creen fácilmente lo uno o lo otro) que piensan poder caracterizar y especificar el nacionalismo lepenista por el mismo conjunto de rasgos (bastante intensificados), que se encuentra, a decir verdad, en el stock de las representaciones antinacionalistas contemporáneas del nacionalismo.

Esta visión ideológica del nacionalismo, que funciona como un instrumento polémico, gira alrededor de dos argumentos: el nacionalismo francés es, en primer lugar, supervivencia del pasado, y a este título «viejo», «senil», «superado» (argumento neoprogresista y neófilo) –de ello se deduce a veces que está «vacío» o «hueco»–; seguidamente es estrecho, mezquino, «friolero», dimana de un particularismo risible «en nuestra época planetaria», no es sino cerrazón, nostalgia, repliegue y retirada, incluso retiro (argumento a la vez planetarista: culto de la apertura, y elitista: culto de la plusmarca). La representación negativa resultante es que el nacionalismo francés puede reducirse a una reacción de temor, autodefensiva, de una población agotada por la edad (temor al porvenir, temor a los demás).

A título de ejemplo citaremos algunos significativos extractos de un brillante artículo del sociólogo Alain Touraine, aparecido en *Le Monde* en septiembre de 1990, en el que el «nacionalismo defensivo», propiamente atribuido a la Francia contemporánea, es estigmatizado como «una ideología de aduaneros y de gendarmes más bien que de soldados y de colonizadores»:

> «¿Por qué se habla hoy tan poco de sociedad y tanto de nación, y *por que se habla de ésta en términos tan defensivos*, como si la identidad nacional se perdiese, amenazada abajo por los árabes y arriba por los alemanes o los americanos?
>
> Durante la industrialización de la posguerra, la idea de nación se asoció a la de modernización y quedó incluso recubierta por la de sociedad, pues ésta estaba atravesada por conflictos lo bastante profundos como para enmascarar la unidad de la nación.
>
> Hoy, la idea de nación esta alimentada por el *temor de perder* una identidad amenazada en todas partes por la cultura de masas transnacional. (...) Lo que tiene de particular la situación francesa es que los líderes de la derecha parlamentaria no han sabido captar esta corriente nacionalista en provecho suyo y vencer así a la izquierda, como se ha producido en los otros tres grandes países occidentales; pero eso puede explicarse por los errores de juicio de sus dirigentes antes que por la supuesta fuerza de un nacionalismo francés *que es tan defensivo* como los demás y no va acompañado de fiebre alguna militarista ni siquiera patriotera.
>
> La idea de nación se refuerza en todas partes y se carga incluso de *desconfianza* hacia el porvenir. En los países occidentales, la vida social se ha separado de la economía, convertida en pilotaje técnico de sistemas complejos, y de todo proyecto histórico; se ha dividido entonces entre una corriente individualista cada vez mas comercializada y un *nacionalismo defensivo*, forma atenuada de la inmensa

oleada nacionalista e identitaria que recubre gran parte del mundo.

La economía ha dejado de ser objeto de debates políticos, todo el mundo está en favor de la empresa, de las nuevas tecnologías, contra la inflación e incluso en favor de una moneda fuerte. Los conflictos y los estados de alma de los años 1975-1985 solo son ya malos recuerdos. La sociedad se ha vaciado de sus movimientos sociales y de sus debates ideológicos.

Este nacionalismo carece realmente de objeto: ninguna invasión extranjera nos amenaza; la crisis economica, que tanto hemos hecho por prolongar, había terminado por alejarse de nosotros antes de que estallase la crisis del Golfo, y el imperio soviético está en ruinas. (...) ¿Por qué oponer completamente el nacionalismo perverso del Frente Nacional a los nacionalismos virtuosos de la derecha y de la izquierda parlamentarias? ¿No sería más justo oponer el conjunto de estos nacionalismos, tan charlatanes como vacíos de proyectos concretos, a la realidad de problemas sociales de los que se ha hecho de buen tono no hablar ya, como si ya no hubiese pobreza, paro, soledad, despidos abusivos o fracasos escolares?

La *defensa de la nación que se dice amenazada* ¿no es sobre todo la contrapartida de la impotencia para pensar las relaciones sociales reales, los conflictos como las negociaciones? Si la nación es una por definición, la sociedad no es otra cosa que un conjunto de relaciones entre actores sociales de ideas e intereses opuestos, diferentes o complementarios. El ascenso del nacionalismo no es sino la contrapartida del agotamiento de los debates y de los combates propiamente sociales. (...)

Sobre las ruinas de las antiguas ideologías se extiende el reino del mercado y contra las seducciones y sus amenazas se forma por todas partes una *corriente populista y nacionalista defensiva*, en Francia y en los Estados Unidos como en Rusia y en Polonia. Hay que romper este encadenamiento devolviendo a nuestra sociedad la conciencia de

que, más que luchar contra enemigos exteriores, tiene que llevar a cabo opciones interiores.

En lugar de oponer una imagen de la nación a otra, hay que oponer la imagen activa de las necesarias reformas sociales, económicas y culturales a *la imagen pasiva de la nación, soñando nostálgicamente con su perdida grandeza*.[245]

Ilusión definicional, favorecida por un extraño desconocimiento de la historia: se cree caracterizar diferencialmente el nacionalismo lepenista, en su novedad, por el repliegue identitario y la posición estrictamente defensiva, exactamente en los mismos términos que emplean los historiadores para especificar el nacionalismo francés «fin de siglo».

Una de las condiciones de empleo eficaz de las evidencias polémicas del antinacionalismo es, precisamente, el olvido de sus orígenes. El cliché implícitamente polémico funciona a condición de no ser reconocido por la conciencia histórica. Los empleos pseudoconceptualizadores de un cliché en historia vienen de un desconocimiento de su historia. No mitologizan menos los teorizadores del antinacionalismo que los del nacionalismo.

Puede, sin embargo, observarse, que la caracterización por la autodefensa identitaria encuentra una relativa justificación histórica en una distinción metodológica, que plantea tres tipos de nacionalismos, localizables en el amanecer del siglo XX:

– los «nacionalismos de las naciones "satisfechas" en Occidente (Gran Bretaña, Francia)»,

– los «nacionalismos vigorosos e irredentistas» de Alemania o de Italia,

– y los «nacionalismos de afirmación nacional de los Balcanes».[246]

La clausura identitaria y la actitud defensiva conservadora caracterizaban el primer tipo de nacionalismos. Pero, precisamente, Francia no es la única en ilustrar tal tipo ideal: en Fran-

cia como en la Gran Bretaña, los nacionalistas se atribuyen como objetivo primordial la conservación de una «grandeza» encarnada particularmente por un imperio colonial, o la conservación de un «rango» supuestamente amenazado.

Es el «mantenimiento de la grandeza nacional»[247] lo que define la norma de la normas, cuyo reverso patético es la «obsesión por el ocaso nacional« y «la obsesión por el "rango" que está en el corazón del nacionalismo francés de derechas o de izquierdas tras la derrota de 1871».[248]

La única verdadera especificidad del programa nacionalista en Francia es el imperativo de reconquista de Alsacia-Lorena; pero se trata de una especificidad en relación con la Gran Bretaña, y no en relación con los demás movimientos políticos franceses. La tarea de reconquista es nacional, transideológica, y no estrictamente nacionalista.

El mismo conjunto de representaciones es, además, aceptable, tanto para los antinacionalistas como para los (pro-) nacionalistas, que sugieren evaluaciones muy diversas de él. Los primeros apenas hacen otra cosa que bordar sobre la famosa humorada del doctor Johnson («el patriotismo es el último refugio del inútil»),[249] reformulándola como transgresión de los valores y de las normas neófilas y plusmarquistas «individualistas», dominantes hoy, opuestas a las actitudes «anti-istas» y «movimentistas»[250] o gregarias; y eso, para enunciar proposiciones del tipo: el nacionalismo es el último refugio de los pueblos moribundos o marginados por la historia del mundo; o bien: el nacionalismo es el último asilo de los ancianos nostálgicos de su juvenil virilidad; o también: el nacionalismo es la última mansión de retiro en la que unas colectividades agonizantes, los rechazados del movimiento planetario tienen, por el efecto de estupefacientes facilitados por la retórica nacionalista, su último sueño de grandeza.

En cuanto a los segundos, interpretando el nacionalismo así definido con cierta simpatía, el objeto de su estudio esta construido como el objeto de una nostalgia: el nacionalismo sería, en sí mismo, recuerdo doloroso, añoranza, melancolía, deseo de regreso a una edad de oro mítica en alto grado. Stock de

narcóticos o reserva de nostalgias y de ensueños melancólicos, el nacionalismo doctrinal provoca también odio o compasión, fobia o comprensión algo condescendiente.

Pero la interpretación docta, una vez más, no hace aquí sino rastrear las evidencias proporcionadas por los textos doctrinales del nacionalismo francés, a saber, ante todo, esta «sombría desesperanza»[251] o «esta nostalgia de los "desarraigados" (...) enfrentados a un mundo que cambia y que ellos no reconocen».[252]

La escritura histórica, en resumen, parece no ser aquí sino un avatar del *Roman de l'énergie nationale*,[253] adaptado al espíritu del tiempo, y acompañado de referencias eruditas.

Conviene observar, finalmente, que Raoul Girardet pasa muy aprisa sobre la cuestión del carácter ideológicamente constitutivo de la designación de las amenazas y, por tanto, no se interroga, o lo hace poco, sobre la interacción de la visión decadencial y de la estigmatización de los responsables de la decadencia en la construcción doctrinal.

Ahora bien, la evidencia lógica maniquea es aquí directriz: la Francia decadente no puede regenerarse sino a condición de que se quite a «la antiFrancia» su capacidad de perjudicar. Francia sólo puede recuperar su radiante poder si se destruyen las potencias ocultas que la sojuzgan y parasitan.

En resumen, no hay denuncia de la decadencia sin *imputación* del fenómeno decadencial a sujetos localizables o reconocibles. Atribuir la responsabilidad de la decadencia de Francia a potencias o fuerzas que, aunque ocultas, no dejan de ser designables, es recrear *coherencia* en la visión decadencial, es asegurar también y a un tiempo, para la obra de regeneración, una base en una *teoría explicativa*, que sería por ello mismo *eficaz*: poder designar las causas de las desgracias y de los males que afligen a Francia es poder actuar sobre sus causas.

El discurso mitopolítico mismo no escapa al principio de causalidad, el cual se realiza con la máxima eficacia en la modernidad ideológico-política (posrevolucionaria), por la *teoría del complot*.[254] El esquema de la *causalidad diabólica*[255] está en el centro de la imaginería nacionalista.

Y el nacionalismo doctrinal, barresiano o maurrasiano, solo ha podido elaborarse sobre la base de una teoría de la conspiración «extranjera» (interna o externa) contra Francia (amenazada por la «antiFrancia»).

Así es como, desde las primeras formulaciones doctrinales del nacionalismo en los años 1880-1900, la idea de complot judío o de conspiración judeo-masónica, tomada de los ambientes contrarrevolucionarios y tradicionalistas católicos, se integra doctrinalmente hasta convertirse en el eje de ciertas construcciones nacionalistas.

La mayoría de los historiadores, hostiles en diversos aspectos al nacionalismo, no han dejado de destacar esta función constitutiva del antisemitismo,[256] sin ver siempre que su vestidura racialista («la raza judía»)[257] no era la clave de su poder mitopolítico: si la retórica antijudía integrada en el nacionalismo antirepublicano ha constituido el núcleo duro de un mito movilizador, no es por razón de la legitimación cientifista a la que recurría coyunturalmente (la antropología racial), sino en virtud del poder de seducción ejercido por el mito de la conspiración judía, internacional tanto como intranacional.

Basta con emitir la hipótesis de que todas las desdichas de Francia se deben a los judíos, y reconstruir la historia moderna de Francia a la luz de esta hipótesis. El papel de la derrota de 1871 es, también aquí, esencial, como observa Pierre Guiral:

> Mientras que el Segundo Imperio (...) había acelerado la promoción de los judíos y atenuado el antisemitismo –sin hacerlo desaparecer–, la derrota condujo a demasiados franceses en los más diversos ambientes a buscar y denunciar al culpable: el judío, codicioso, pérfido, interesado, símbolo de traición o, en el mejor de los casos, de excesiva flexibilidad. Un elemento de division, una razón más de guerra civil, al estar a menudo el protestante asociado al judío. El sentimiento de la decadencia sobreexcita así el nacionalismo.[258]

Una última pregunta crítica se impone aquí lógicamente:

¿Por qué no definir el nacionalismo «fin de siglo» a partir de su gesto constitutivo, fuertemente tematizado, de *denuncia de un complot* dirigido a dominar y explotar el cuerpo nacional? Un complot organizado por extranjeros del interior... He aquí de nuevo, vuelto hacia el interior, el tema de la *cruzada*, cruzada para la reconquista del país real tanto como del país legal.[259]

No había escapado a Maurice Blondel esta dimensión, por decirlo así estilística, del nacionalismo «particularista y "egotista", que es el anticatolicismo mismo» y que él denunciaba expresamente como «cruzada disfrazada o pervertida».[260]

La idea religiosa de cruzada, en cuanto expedición organizada y emprendida en nombre de un ideal trascendente para liberar un lugar santo o un sitio sagrado, aparece así sometida a una corrupción ideológica en el nacionalismo.

Pero una caracterización así no es especificadora por sí misma: el racismo puede igualmente definirse como una cruzada para defender o liberar tal o cual «raza» (de hecho, cualquier entidad colectiva absolutizada); y el comunismo tomó el aspecto de una cruzada para liberar las masas de la humanidad de sus «cadenas».

El fenómeno nacionalista irradia cegadoras evidencias. Luces engañosas, difundidas por el singular talento literario de los doctrinarios franceses del nacionalismo.

La falsa claridad del nacionalismo no es la del misterio, sino la del enigma. Por eso suscita la paradoja y atrae a los aficionados a las paradojas.

NOTAS

1. J. Leca, «Questions sur la citoyennete», *Project*, nº 171-172, enero-febrero 1983, pág. 118, nota 8.

2. La multiplicación de los escritos sobre el tema de «la inmigración», articulado con frecuencia con visiones del nacionalismo y la ciudadanía, podría dar la ilusión de una gran «riqueza» de los trabajos. Pero es en otro lugar donde se encuentran elementos de una teorización. Entre las investigaciones publicadas, citaremos las más significativas: Pierre Birnbaum y Jean

Leca (ed.), *Sur l'individualisme. Théories et méthodes*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1986; François Bourricaud, *Le retour de la droite*, Paris, Calmann-Levy, 1986; Gil Delannoi y Edgar Morin (ed.), *Éléments pour une théorie de la nation*, Paris, Le Seuil, *Communications*, nº 45, 1987; Dominique Colas (ed.), *L'État de droit*, Paris, PUF, 1987; *Être français aujourd'hui et demain*, informe de la Comisión de la nacionalidad presentado por M. Marceau Long al Primer ministro, Paris, La Documentation française et UGE, col. «10/18», 1988, 2 vols.; D. Colas, (ed.), *L'État et les corporatismes*, Paris, PUF, 1988; Emmanuel Todd, *La nouvelle France*, Paris, Le Seuil, 1988; Jacqueline Costa-Lascoux, *De l'immigré au citoyen*, Paris, La Documentation française, 1989; Guy Hermet, *Le peuple contre la démocratie*, Paris, Le Seuil, 1989; Nonna Mayer y Pascal Perrineau (ed.), *Le Front national à découvert*, Paris, PFNSP, 1989; Jean Leca, «Réflexions sur la participation politique des citoyens en France», en *Idéologies, partis politiques et groupes sociaux*, estudios reunidos por Yves Mény para Georges Lavau, Paris, PFNSP, 1989, págs. 43-70; E. Todd, *L'invention de l'Europe*, Paris, Le Seuil, 1990; CEVIPOF, *L'électeur français en questions*, París, PFNSP, 1990; Dominique Schnapper, *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard, 1991; P.-A. Taguieff (ed.), *Face au racisme*, t. 2: *Analyses, hypothèses, perspectives*, Paris, La Découverte, 1991; Gérard Noiriel, *La tyrannie du national*, Paris, Calmann-Levy, 1991; Patrick Weil, *La France et ses étrangers. L'aventure d'une politique de l'immigration, 1938-1991*, Paris, Calmann-Levy, 1991.

Señalemos igualmente algunas contribuciones esclarecedoras sobre las dos cuestiones hermanadas en el *Traité de science politique* publicado bajo la dirección de Madeleine Grawitz y Jean Leca (Paris, PUF, 1985, 4 vols.): «La théorie politique» (J. Leca), «Ordre politique et ordre social» (Bernard Lacroix), vol 1; «La démocratie» (Georges Lavau y Olivier Duhamel), vol. 2; «La socialisation politique: défense et illustration» (Annick Percheron), vol. 3.

3. Para un enfoque del racismo, ilustrador de esta historia polemológica de las «ideas políticas», véase: P.-A. Taguieff, «L'identité nationale saisie par les logiques de racisation. Aspects, figures et problèmes du racisme différentialiste», *Mots*, nº 12, marzo 1986, págs. 91-128; Id., *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1988 (después Gallimard, col. «Tel», 1990.

Para el esbozo de una teorización, basada en la crítica de la «Nouvelle Rhétorique» de Chaïm Perelman, véase: P.-A. Taguieff, «L'argumentation politique. Analyse du discours et Nouvelle Rhétorique», *Hermès*, nº 8-9, 1990, págs. 261-286.

4. Véase por ejemplo: Jean Touchard, *Tendances politiques dans la vie française depuis 1789*, Paris, Hachette, 1960, «Discussion», pág. 135 (recogido en Pierre Andreu, *Révoltes de l'esprit. Les revues des années trente*, Paris, Kimé, 1991, págs. 256-257); Raoul Girardet, «Autour de l'idéologie nationalis-

te: perspectives de recherche», *Revue française de science politique*, vol. XV, nº 3, junio 1965, págs. 427-428; Íd., *Le nationalisme français, 1871-1914*, París, A. Colin, 1966, presentación, págs. 9-11.

5. Véase *SOFRES. L'état de l'opinion, Clés pour 1988*, París, Gallimard, 1988, pág. 181: el 78 % de las personas interrogadas se declaran orgullosas «de ser franceses» (encuesta realizada del 19 al 23 de junio de 1987 sobre «los franceses y la idea de patria hoy»). Los «nacionalistas de sentimiento», o los «patriotas», aparecen así considerablemente más numerosos que los «nacionalistas evidentes», los cuales están lejos de coincidir con el electorado lepenista...

6. G. Bernanos, «A propos de l'antisémitisme de Drumont» (1938), recogido en *La grande peur des bien-pensants* (1931), reed., París, Le Livre de Poche, 1969, pág. 436.

7. Maurice Vaussard, *Enquête sur le nationalisme*, París, Ediciones Spes, s.d. [1924], 423 págs.; véase M. Vaussard, Introducción, págs. III-V.

8. «Réponse de M. Maurice Blondel», en M. Vaussard, *op. cit.*, págs. 53 y sigs.

9. Henri Massis, respuesta inédita a la encuesta de M. Vaussard (carta fechada el 25 de agosto de 1923), citada por H. Massis en: Marcel Clément, *Enquête sur le nationalisme*, París, Nouvelles Éditions Latines, 1957, [págs. 35-40], pág. 40.

10. Para una teoría «etnicista» de la nación y del nacionalismo, influida por la sociología de Edward O. Wilson, véase sobre todo: Pierre L. van den Berghe, *The Ethnic Phenomenon*, Nueva York, Elsevier, 1981. Y también: Anthony D. Smith, *The Ethnic Revival in the Modern World*, Cambridge, University Press, 1981.

Para una visión de conjunto: Anthony H. Richmond, «Le nationalisme ethnique et les paradigmes des sciences sociales», *Revue internationale des Sciences sociales*, nº 111, febrero 1987, págs. 3-19.

11. Véase E.O. Wilson, *Sociobiology. The New Synthesis*, Cambridge, Harvard University Press, 1975 (tr. fr. [parcial] P. Couturiau, Mónaco, Éditions du Rocher, *La sociobiologie*, págs. 562-564); Íd., *On Human Nature*, Cambridge, Harvard University Press, 1978 (tr. fr. R. Bauchot, *L'Humaine nature. Essai de sociobiologie*, París, Stock, 1979, págs. 146, 163-168).

12. Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes. Automne 1887-mars 1888*, tr. fr. P. Klossowski y H.-A. Baatsch, en *Oeuvres philosophiques complètes*, París, Gallimard, 1976 y 1986, t. XIII, 11, [235], pág. 280.

13. Véase F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, tr. fr. P. Klossowski, París, Gallimard, 1967, (*O. Ph. C.*, t. V) seguido de *Fragments posthumes* (verano 1881-otoño 1882), 11, (315), pág. 413.

14. F. Nietzsche, *op. cit.*, t. XIII, 1986, 11 [129], pág. 254.

15. A. Mousset, citado por Amr Helmy Ibrahim, «Laïcité, religiosité et politiques islamistes», *Esprit*, mayo-junio 1983, pág. 176.

Inspirados de modo semejante, Julian Huxley y Alfred C. Haddon definían

la nación como «una sociedad unida por un común error en cuanto a sus orígenes y una común aversión hacia sus vecinas» (*We Europeans*, Nueva York, Harper, 1936; después Oxford, 1940, pág. 16).

16. Charles Maurras, citado por H. Massis, en M. Clément, *op. cit.*, 1957, pág. 41.

17. Ch. Maurras, en *L'Action française*, 23 abril 1928; recogido en Ch. Maurras, *Mes idées politiques*, París, A. Fayard, 1937, pág. 264. Maurras precisaba: «él [el nacionalismo] defiende la nación contra el extranjero del interior» *(Ibid.)*.

18. M. Blondel, en M. Vaussard, *op. cit.*, 1924, págs. 54-55.

19. G. Steiner, *Langage et silence*, tr. fr. L. Lotringer, París, Le Seuil, 1969 (1ª ed. americana, 1967), págs. 153-154.

20. Maurice Blanchot, «Le communisme sans héritage», *Comité*, 1968; recogido en *Gramma*, nº 3/4, 1976, págs. 31-32.

21. John J. Breuilly, *Nationalism and the State*, Manchester, Manchester University Press, 1982, pág. 3.; véase el estudio sintético de Jean Leca, «Nation, Etat-nation, nationalité, nationalisme, citoyenneté, minorités, communalisme, supra-nationalité. Quelques définitions», I.E.P. de París, 1991 [11 págs.], pág. 4.

22. J. Leca, «Nationalisme et universalisme», *Pouvoirs*, nº 57, 1991, pág. 39 (y nota 4).

23. J. Leca, art. cit., pág. 39, nota 4; referencia en especial a Brian Barry, «Nationalism», en David Miller (ed.), *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, Oxford, Blackwell, 1987, págs. 352-354.

24. Ernest Gellner, *Nations et nationalisme* (1983), tr. fr. B. Pineau, París, Payot, 1989, pág. 19.

25. E. Gellner, *Culture, Identity, and Politics*, Cambridge University Press, 1987, pág. 9; Íd., «Le nationalisme en apesanteur» (1991), tr. fr. J.-C. Galey, *Terrain*, nº 17, octubre 1991, pág. 10. Véase también E. Gellner, *op. cit.*, 1989, pág. 197.

26. E. Gellner, *op. cit.*, 1989, pág. 28.

27. E. Gellner, *ibid.*, pág. 11.

28. Véase, por ejemplo: «Enjeux ethniques», *Sociologie et sociétés* (Montreal), vol XV, nº 2, octubre 1983; Ulf Björklund, «Ethnicité et Etat-Providence», *Revue internationale des Sciences sociales*, febrero 1987, págs. 21-33; E.J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, 1990, pág. 63 y ss., 153 y ss.

29. E. Gellner, *op. cit.*, 1989, pág. 12.

30. E. Gellner, *ibidem*, págs. 13, 63-64. etc.

31. Véase especialmente: Isaiah Berlin, «Le nationalisme: dédains d'hier, puissance d'aujourd'hui», en I. Berlin, *A contre-courant. Essais sur l'histoire des idées*, tr. fr. A. Berelowitch, París, Albin Michel, 1988, [p. 346-372], pág. 361 ss.; los modos de designación del nacionalismo-ideología varían: «Une

doctrine inventée en Europe au debut du XIX[e] siecle» (Elie Kedourie, *Nationalism*, Londres, Hutchinson, 1960, ed. revisada, 1985, pag. 9); «Un etat d'esprit, un actede conscience...» (Hans Kohn, *The Idea of Nationalism. A Study in its Origins and Background*, Nueva York, The Macmillan Company, 1946 [1[a] ed. 1944], pag. 10; del mismo autor, vease: *The Twentieth Century. A Mid-way Account of the Western World*, Londres, Victor Gollancz, 1950, cap. II, pag. 19 y ss.).

32. J. Leca, art. cit., 1991, pag. 39

33. Vease I. Berlin, *op. cit.*, pag. 372; Jean Baechler, *Qu'est-ce que l'ideologie?*, Paris, Gallimard, 1976, pag. 253, 346 y ss.; Pierre Ansart, *Ideologies, conflits et pouvoir*, Paris, PUF, 1977, pag. 255 y ss.; E. Gellner, art. cit., 1991, pag. 7 (esta potencia es «sorprendente», pero «explicable»...).

34. Vease, por ejemplo, Jean Plumyene, *Les nations romantiques. Histoire du nationalisme. Le XIX[e] siecle*, Paris, A. Fayard, 1979. Para una puesta a punto de alta erudicion, vease Georges Gusdorf, *Fondements du savoir romantique*, Paris, Payot, 1982 (sobre la idea de «organismo»: pag. 427 y ss.).

35. Vease especialmente: Michael Billig, «Rhetorique et idéologie», en Michel Meyer y Alain Lempereur (ed.), *Figures et conflits rhetoriques*, Editions de l'Universite de Bruxelles, 1990, pags. 209-225. Sobre el «verdadero nacionalismo» como «anti-todo», excepto su nacion (en cuanto «comunidad imaginada» y mitificada), vease Boyd C. Shafer, *Le nationalisme. Mythe et realite* (1955), tr. fr. J. Metadier, Paris, Payot, 1964, pags. 192-193.

En resumen: el nacionalismo se estructura igualmente como un «anti-ismo», al que se oponen unos «anti-anti-ismos» (el antinacionalismo bajo sus diferentes formas).

36. Vease P.-A. Taguieff, «L'argumentation politique», art. cit., 1990, pag. 275 y ss.

37. M. Billig, en *op. cit.*, 1990, pag. 220. Del mismo autor: *Arguing and Thinking. A Rhetorical Approach to social Psychology*, Cambridge University Press, 1987.

38. Proposicion herderiana tomada de I. Berlin, «Herder and the Enlightenment», en *Vico and Herder*, Londres, Hogarth Press, 1976, pag. 181.

39. R.G. Collingwood, *The Idea of History*, (1946), Oxford University Press, 1961, pags. 90-93.

40. Abad Augustin Barruel, *Memoires pour servir a l'histoire du jacobinisme* (1797), revisadas y corregidas por el autor en 1818, nueva edicion, Chiré-en-Montreuil, Diffusion de la Pensee Française, 1973 [2 vols], vol 2, III[a] parte, cap. IX, pags. 112-113. Para un uso «tradicio-nacionalista» contemporáneo, véase J. Ploncard d'Assac, *Le secret des francs-maçons*, Chiré-en-Montreuil, Editions de Chiré, 1979, pags. 110-111.

41. Véase Ernest Renan, «Qu'est-ce qu'une nation?» (11 marzo 1882), en *Oeuvres completes*, Paris, Calmann-Levy, 1947, t. I, pag. 891: «El olvido, y yo diria incluso el error historico, son un factor esencial de la creacion de una nación...»; E. Gellner radicaliza esta visión desmitificadora (*op. cit.*, 1989, pag.

177). Véase E.J. Hobsbawm, *op. cit.*, 1990, pág. 12, nota 19; B.C. Shaler, *op. cit.*, 1964, págs. 17-55.

42. *Grand dictionnaire universel* de Pierre Larousse, 1874; véase G. de Bertier de Sauvigny, «Liberalism, Nationalism, and Socialism: the Birth of Three Words», *Review of Politics*, abril, 1970, pág. 157; R. Girardet, art. cit., 1965, pág. 426.

43. Vladimir Soloviev, *La grande controverse et la politique chrétienne (Orient-Occident)*, traducido del ruso por T.D.M., París, Aubier/Montaigne, 1953, págs. 23-24.

44. M. Blondel, en M. Vaussard, *op. cit.*, 1924, pág. 57, y 55-56.

45. Harold J. Laski, *Nationalism and the Future of the Civilization*, Londres, Watts, 1932, en particular pág. 21 y ss.

46. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, París, Le Seuil/*Esprit*, 1983, págs. 20-21; véase L. Dumont, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, París, Gallimard, 1966, nueva edición, col. «Tel», 1979, apéndice D, pág. 379.

47. Jean Leca, texto citado, 1991 («Nation, État-nation...»), pag. 5.

48. Véase L. Dumont, *op. cit.*, 1983, pág. 154 y ss. (aplicación del esquema de la «lucha de todos contra todos» al racismo hitleriano).

49. J. Leca, art. cit. 1991, pág. 39 nota 4.

50. *Partisan Review*, vol. 45, 1978.

51. 1ª ed. ingl., 1979; tr. fr. A. Berelowitch, París, Albin Michel, 1988, 404 págs.

52. I. Berlin, *op. cit.*, 1988, pág. 355. Sobre el nacionalismo en cuanto «state of mind», véase: Hans Kohn, *The Idea of Nationalism. A Study en its Origins and Background* (1944), Nueva York, The Macmillan Company, 1946, pág. 10 y ss.

53. I. Berlin, *op. cit.*, pág. 356.

54. *Ibid.*, pág. 361.

55. *Ibid.*, pág. 356.

56. *Ibid.*, pág. 361.

57. *Ibid.*, pág. 356.

58. *Ibid.*

59. *Ibid.*, pág. 361.

60. Véase Grupo «Droites» (Unidad de investigación «Lexicología y textos políticos», INaLF/CNRS), «Le *nous* à droite d'après un corpus d'editoriaux de presse, 1973-1982», *Mots*, nº 10, marzo 1985, págs. 147-165; P.-A. Taguieff, «L'identité nationaliste», *Lignes*, nº 4, octubre 1988, pág. 39.

61. I. Berlin, *op. cit.*, 1988, pag. 357.

62. *Ibid.*, pág. 361.

63. *Ibid.*, pag. 358.

64. *Ibid.*

65. *Ibid.*, pág. 361.

66. Véase P.-A. Taguieff, «L'identité nationaliste», cit. 1988, pág. 36.

67. H. de Man, *Le socialisme constructif*, tr. fr. L.-C. Herbert, París, F. Alcan, 1933, cap. IV: «Le socialisme et le nationalisme fasciste» (1931), págs. 199-249; F.-A. Hayek, *La route de la servitude*, tr. fr. G. Blumberg, París, Librairie de Médicis, 1945, págs. 87-88; S. Moscovici, «Le Ressentiment, suivi d'extraits d'interviews», *Le genre humain*, nº 11, 1984, pág. 182 y ss.; P.-A. Taguieff, «Les droites radicales en France», *Les Temps Modernes*, abril 1985, nº 465, pág. 1813; Birgitta Orfali, *L'adhésion au Front national. Étude d'une minorité devenue mouvement social*, París, EHESS, tesis, 1989, pág. 394 y ss. (París, Ed. Kimé, 1990, pág. 263 y ss.).

68. Max Scheler, *L'homme du ressentiment* (1912, 1915), tr. fr. (1933) revisada y corregida, París, Gallimard, 1970, pág. 25.

69. *Ibid.*, pág. 24.

70. *Ibid.*, págs. 24-25.

71. Véase Fritz Stern, *Politique et désespoir. Les ressentiments contre la modernité dans l'Allemagne préhitlérienne*, (1961), tr. fr. C. Malamoud, París, A. Colin, 1990; P.-A. Taguieff, «Nietzsche dans la rhétorique réactionnaire», en *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, París, Grasset, 1991, págs. 217-305.

72. René Johannet, *Le principe des nationalités*, París, Nouvelle Librairie Nationale, 1918, LVI-438 p.– La obra de Johannet debe leerse desde la perspectiva precedentemente ilustrada por la de Henri Hauser, *Le principe des nationalités, ses origines historiques*, (París, F. Alcan, 1916): se trataba especialmente de definir, contra la teoría alemana, la teoría francesa de la «nación» desimplicándola de la «teoría de las razas».

Para una presentación histórica del debate, inseparable del choque de las propagandas, véase: Hedwig Hintze, «Nation et humanité dans la pensée des temps modernes», *Revue d'histoire moderne*, nueva serie, nº 6, enero-febrero 1933, pág. 1-35; sobre los debates alrededor de la definición del «principio de las nacionalidades», véase: Jean-René Suratteau, *L'idée nationale de la Révolution à nos jours*, París, PUF, 1972, cap. I, págs. 9-58.

73. R. Johannet, *op. cit.*, 1918, pág. 193.

74. Véase Charles Maurras, *Une campagne royaliste, en el* Figaro (1901-1902), París, Nouvelle Librairie Nationale, 1911 (con un prefacio); recogido en Ch. Maurras, *Enquête sur la monarchie*, edición definitiva, París, Nouvelle Librairie Nationale, 1924; reed., París, Fayard, 1937, págs. 465-536 (en particular págs. 488-493).

75. R. Johannet, *op. cit.*, 1918, pág. 193.

76. *Ibid.*, págs. 17-18. Prevost-Paradol observaba aún en 1867: «Si todavía los *nacionalistas* (perdonad este bárbaro vocablo para nombrar a una secta que nada tiene de francés)...» (*Quelques pages d'histoire contemporaine*, vol. 4º, *Lettres politiques*, París, Michel Lévi, 1867, pág. 137).

Claude Digeon, en su gran tesis, comentaba: «La palabra [*nacionalista*], en esta época, significa: partidario de las nacionalidades» (*La crise alle-*

mande de la pensée française (1870-1914), París, PUF, 1959, pág. 23, nota 1).
Sobre la crítica «furiosamente antijacobina» del principio de las nacionalidades, conducida «desde un punto de vista reaccionario, monárquico», por R. Johannet, véanse las observaciones de Jean Plumyène, *Les nations romantiques. Histoire du nationalisme. Le XIX^e siècle*, París, A. Fayard, 1979, pág. 52, 209 (y nota adicional).

Para un uso reciente de la distinción introducida por R. Johannet («nacionalitario»/«nacionalista»), por parte de un «teorizador» del «nacionalismo francés», véase: Jacques Ploncard d'Assac, *Doctrines du nationalisme*, París, 1959, 3ª ed. aumentada, Chire-en-Montreuil, Editions de Chiré, 1978; Id., *Les Nationalistes*, París, La Librairie Française, s.f. [¿1962?].

77. E. Littré, citado por R. Johannet, *op. cit.*, 1918, pág. 19.

78. R. Johannet, *ibid.*

79. E. Renan, *Oeuvres complètes*, París, Calmann-Levi, 1947 t. I, pág. 438.

80. R. Johannet, *op.cit.*, 1918, pág. 20.

81. *Ibid.*, pág. 19.

82. *Ibid.*, conclusión, págs. 420-421. Se observará que, en ciertos aspectos, la célebre crítica del nacionalismo (especialmente francés) conducida por Julien Benda, en *La Trahison des clercs* (París, B. Grasset, 1927; reed. París, LGF, col. «Pluriel», 1977), es una transposición de la argumentación transpolítica francesa dirigida contra el «germanismo» como «imperialismo de raza», «místico» y «belicista».

83. *Ibid.*, pág. 222. Para una defensa del principio de las nacionalidades desde una perspectiva expresamente antinacionalista, véase: Célestin Bouglé, *La Démocratie devant la science. Études critiques sur l'hérédité, la concurrence et la différentiation* (1904), 3ª ed., con un prefacio sobre «la sociología monárquica», París, F. Alcan, 1923, págs. VIII-IX (el principio de las nacionalidades, en cuanto derecho de los pueblos a disponer de sí mismos, «se enlaza claramente (...) con la doctrina de los Derechos del hombre. Todo el terreno que gane es terreno ganado para el espíritu democrático», pág. IX).

84. R. Johannet, *op. cit.*, pág. 20.

85. *Ibid.*; en una nota añadida a la introducción, Johannet confía: «La nacionalidad se me aparece desde hace mucho tiempo como un valor oscuro por algunos de sus aspectos: he intentado delimitar sus tinieblas» (*cit.*, pág. 14).

86. R. Johannet, *ibid.*, pág. 222. En esta misma página, Johannet cita incorrectamente, y cometiendo un error de fecha (1897 por 1887), una «profecía» catastrofista de Georges Vacher de Lapouge, que será indefinidamente citada, ulteriormente, en la literatura «antirracista»: «Estoy convencido (...) de que en el próximo siglo habrá degüellos a millones por uno o dos grados de más o de menos en el índice cefálico. Por este signo, sustituto del *shiboleth* bíblico y de las afinidades lingüísticas, es por el que se realizarán los reconocimientos de nacionalidad. (...) Las razas superio-

res sustituirán por la fuerza a los grupos humanos retrasados en la evolución, y los últimos sentimentales podrán asistir a copiosos exterminios de pueblos». («L'anthropologie et la science politique», *Revue d'Anthropologie*, 15 de marzo de 1887, págs. 149-151). Pero Lapouge no se alegraba en modo alguno de esta sangrienta visión del porvenir; la describía así como altamente probable, y proponía, no sin ingenuidad cientifista, remedios preventivos...

87. E. Renan, *Oeuvres complètes, op. cit.*, t. I, pág. 434.

88. E. Renan, *ibid.*; véase, en el mismo sentido, la «biblia» del pre-antirracismo, que envuelve un antigermanismo virulento: Jean Finot, *Le préjugé des races*, París, F. Alcan, 1905, III-518 págs. (las «doctrinas cada vez más exclusivas y dogmáticas sobre la desigualdad y las luchas inevitables entre las razas», pág. 7; «las doctrinas políticas y sociológicas basadas en el principio de la sangre», pág. 504). Y, por supuesto, las numerosas obras de Ernest Seillière dedicadas a denunciar el «imperialismo propiamente dicho, imperialismo de raza o de nación» (*Mysticisme et domination. Essais de critique impérialiste*, París, F. Alcan, 1913, prólogo, pág. II); especialmente: *Houston-Stewart Chamberlain. Le plus récent philosophe du Pangermanisme mystique*, París, La Renaissance du Livre, 1917.

Para situar la persistente confusión entre teorías de las razas, nacionalismo alemán, eugenismo y darvinismo social, véase sobre todo: Jacques Novicow, *La critique du darwinisme social*, París, F. Alcan, 1910, 407 págs.

89. Maurice Barrès, *Scènes et doctrines du nationalisme*, París, Émile-Paul, 1921, Libro I, págs. 19-20. Si no hay, en sentido estricto, una «raza francesa» para Barrès, sí que hay para él, que sigue la enseñanza de la mayoría de los antropólogos de su tiempo, una «raza indoeuropea» y una «raza semítica» (M. Barrès, *Mes Cahiers*, t. II [febrero 1898-mayo 1902], París, «La Palatine», A la Librairie Plon, 1930, págs. 141-142). Sobre las vacilaciones y las variaciones de Barrès sobre la cuestión, véase: Zeev Sternhell, *Maurice Barrès et le nationalisme français*, París, A. Colin, Cahiers de la Fondation nationale des sciences politiques (nº 182), 1972, pág. 262 y ss.

90. R. Johannet, *op. cit.*, 1918, pág. 434; véase R. Johannet, prefacio a: Louis le Fur, *Races, nationalités, États*, París, F. Alcan, 1922. Se observará que la recepción del libro de L. Le Fur, que criticaba a la vez la «teoría de la raza» y el nacionalismo alemán, fue muy positiva en los ambientes de la Acción francesa; véase en especial: Pierre Constans, «*Races, nationalités, États*, d'après M. Louis Le Fur», *Cours et Conférences d'Action Française*, año 3º, nueva serie, nº 3, enero 1926, págs. 415-422. Sobre la importancia del libro de Le Fur, véase: P.-A. Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, París, La Découverte, 1988, págs. 128-129, 233.

91. R. Johannet, *op. cit.*, 1918, pág. 222. En el mismo sentido, véase: Jacques Bainville, *Histoire de deux peuples continuée jusqu'à Hitler*, París, A. Fayard, 67ª ed., 1933, pág. 157 y ss.

92. G. Weill, *L'Europe du XIXᵉ siecle et l'idée de nationalité*, Paris, Albin Michel, col. «L'évolution de l'humanité» (dirigida por Henri Berr), 1938, prefacio de Henri Berr (págs. V-XVI: «Nation, nationalité, nationalisme»), 480 págs. (con 8 planchas y 2 mapas fuera de texto). En un artículo sobre «La question nationale comme objet de l'histoire sociale» (*Genèses*, Ciencias sociales e historia, revista trimestral [Paris, Calmann-Lévy], nº 4, mayo 1991, págs. 72-94), Gérard Noiriel cita este texto de H. Berr al presentarlo, de manera sorprendente, como un «prefacio (no firmado)» (art. cit., pág. 75).

93. H. Berr, en G. Weill, *op. cit.*, 1938, pág. VIII.

94. Vease: Pasquale Mancini, *Il principio di nazionalita*, Roma, 1920. Para la definición manciniana de la nacionalidad, véase por ejemplo: Boyd C. Shafer, *Le nationalisme, mythe et realité* (1955), tr. fr. J. Metadier, Paris, Payot, 1964, pág. 221 nota 1.

95. Cit. por G. Weill, *op. cit.* 1938, pág. 214 (y por H. Berr, pág. IX).

96. H. Berr, en G. Weill, *ibid.*, pág. IX.

97. H. Berr, *ibid.*, págs. IX-X; vease también G. Weill, pag. 4: referencia a la definición del *Volkstum* por L.F. Jahn, que recusaba el termino *Nationalität* por su origen francés. Para situar el «nacionalismo» de Jahn, véase: Léon Poliakov, *Histoire de l'antisemitisme*, t. III: *De Voltaire a Wagner*, Paris, Calmann-Levy, 1968, pág. 396 y ss.

98. H. Berr, en G. Weill, *ibid.*, pag. X; véase pág. 299.

99. G. Weill, *ibid.* pág. 300. Se trata de un lugar común sobre Gobineau, pocas veces examinado de manera crítica; pues, si hay ciertamente una «teoría de las razas» en Gobineau, no hay «doctrina *política* de las razas» en el *Essai sur l'inegalite des races humaines* (1853-1855). De ahí la «germanizacion» polemica de Gobineau, erigido en profeta del nacionalismo racial alemán, o incluso pangermanista (!): E. Seillière estigmatiza así «el germanismo de Gobineau» (*op. cit.* 1913, pag. 29), expresión recogida por René Gillouin («Psychologie du Germanisme», *La Revue de Paris*, año 22, nº 1, 1º enero 1915 [pags. 206-224], pag. 219.

100. H. Berr, *ibid.*, pág. X; G. Weill, pag. 302 y ss. Para más precisiones, véase: P.-A. Taguieff, *op. cit.* 1988, pág. 238 y ss. (y notas págs. 555-557).

101. G. Weill, *ibid.*, pág. 434 (concepcion del «nacionalismo» atribuida a Mazzini). Comparese con el examen crítico conducido un año antes por Henri Lefebvre: *Le nationalisme contre les nations*, Paris, Éditions Sociales Internationales, 1937, pág. 120 y ss.

102. H. Berr, *ibid.*, págs. X-XI.

103. H. Berr, *ibid.*, pág. XI. Era uno de los principales temas del libro de Jean Finot (*op. cit.*, 1905, págs. 2, 7, 15, etc.).

104. E. Renan, «Nouvelle Lettre a M. Strauss» (15 septiembre 1871) en *Oeuvres completes*, *op. cit.*, t. I, págs. 456, 457, 458.

105. Bernard Lazare, *L'Antisemitisme. Son histoire et ses causes*, Paris, 1894; reed. Paris, Cres, 1934; citamos segun la edición siguiente: Paris, Docu-

ments et Témoignages, 1969 (edición realizada por el antisemita y antimason Henry Coston).

106. B. Lazare, *op. cit.* cap. IX, pag. 122.

107. E. Renan, citado por G. Weill, *op. cit.*, pág. 302; hemos corregido el texto (mal) citado, según Maurice Lange, *Le comte Arthur de Gobineau. Étude biographique et critique*, Estrasburgo, Librairie Istra, 1924, pág. 284 (carta del 26 junio 1856). B. Lazare, en 1894, reconocía el hecho de una evolución, incluso de un cambio de opinión de Renan (*L'Antisémitisme*, *op. cit.*, cap. IX, pag. 122, nota 25).

108. Edmund Husserl, en *Husserliana*, t. VI, ed. W. Biemel. La Haya, 1954, pág. 318; véase P.-A. Taguieff, *op. cit.*, 1988, pág. 438.

109. H. Berr, *ibíd.*, págs. XV-XVI. En su primera «Lettre à M. Strauss» (13 de septiembre de 1870), Renan hablaba como de un ideal positivo de una autoridad central, especie de congreso de los Estados Unidos de Europa, juzgando a las naciones, imponiéndose a ellas y corrigiendo el principio de las nacionalidades por el principio de federacion» (*Oeuvres complètes*, *op. cit.*, t. I, pág. 446). Reiteraba al decir esto una de las conclusiones de su artículo aparecido el 15 de septiembre de 1870 (pero redactado antes), «La guerre entre la France et l'Allemagne»: «Se verá el fin de la guerra cuando, al principio de las nacionalidades se una el principio que es su correctivo, el de la federacion europea, superior a todas las nacionalidades. Añadamos: cuando las cuestiones democráticas, contrapartida de las cuestiones de política pura y diplomacia, recuperen su importancia» (*Oeuvres completes*, t. I, pág. 434).

110. H. Berr, *ibíd.*, pág. XVI.

111. Maurice Barrès, *Scènes et doctrines du nationalisme* (1ª ed. 1902), París, Librairie Félix Juven, despues Émile-Paul, 1921, Libro I, «Nationalisme, déterminisme», pág. 10. Para un primer comentario: Jacques Madaule. *Le nationalisme de Maurice Barrès*, Marsella, Éditions du Sagitaire. 1943, pág. 76 y ss.

Se debe a Zeev Sternhell el haber mostrado, con la erudicion requerida, que el determinismo nacionalista de Barrès debía sus modelos y su legitimación cultural al materialismo biológico de Jules Soury, en cuyos escritos no se distingue el determinismo nacional del determinismo racial. Vease Zeev Sternhell, *Maurice Barres et le nationalisme français*, Paris. A. Colin, 1972, págs. 255-267; Íd., «Le déterminisme physiologique et racial a la base du nationalisme de Maurice Barrès et de Jules Soury», en Pierre Guiral, Emile Temime (ed.), *L'idee de race dans la pensee politique française contemporaine*, Paris, Éditions du CNRS, 1977, págs. 117-138.

112. M. Barres, *op. cit.*, 1921, pág. 88.

113. M. Barrès, *ibíd.*, pág. 89. Si el nacionalismo republicano «se apoya en la idea de una nación concebida como producto de una voluntad general» , el nacionalismo barresiano, que se funda en un «no querer categórico», es en este sentido, antirrepublicano (Michel Winock, *Nationalisme*,

antisemitisme et fascisme en France, Paris, Le Seuil, col. «Points-Histoire», 1990, pág. 20).

Pero no pensamos que, por ello, «Barrès y tantos otros nacionalistas conservadores (...) recusen la definición francesa de la nación en favor de la alemana, en la cual el inconsciente sumerge la voluntad o el consentimiento» (M. Winock, *op cit.*, pág. 20-21). Por su visión involuntarista, su antivoluntarismo incluso, Barrès recupera a su modo el «horror de la voluntad» que caracterizaba el pensamiento contrarrevolucionario (véase Stephane Rials, *Revolution et Contre-Révolution au XIX^e^ siècle*, Paris, Albatros et D.U.C., 1987, [págs. 53-68], pág. 57 y ss.).

La verdadera paradoja es la siguiente: a través del materialismo biológico-racial de J. Soury, Barrès enlaza con uno de los axiomas del pensamiento tradicionalista católico; y es la noción de «herencia» la que tiende el puente entre el catolicismo providencialista y el determinismo fisiológico de los cientifistas «fin de siglo» (véase Philippe Ariès, prefacio a: François Leger, *La jeunesse d'Hippolyte Taine*, París, Albatros, 1980, pág. 11).

114. Véase especialmente: Jacques Lethève, «Le thème de la décadence dans les lettres françaises à la fin du XIX[e] siècle», *Revue d'Histoire littéraire de la France*, año 63, n° 1, enero-marzo 1963, págs. 46-61; A.E. Carter, *The Idea of Decadence in French Literature 1830-1900*, University of Toronto Press, 1958, 2ª ed. 1968; Koenraad W. Swart, *The Sense of Decadence in Nineteenth-Century France*, La Haya, M. Nijhoff, 1964; Roger Bauer, «"Decadence": histoire d'un mot et d'une idée», *Cahiers roumains d'etudes litteraires* (Bucarest), n° 1, 1978, pags. 55-71; Coloquio de Nantes (21-24 abril 1976), *L'esprit de decadence*, Paris, Librairie Minard, 2 vols., (I, 1980; II, 1984); Marie-Claire Bancquart *et al.*, «Décadence», *Romantisme*, n° 42, 1983; Eugen Weber, *Fin de siècle. La France à la fin du XIX[e] siècle*, tr. fr. P. Delamare, París, A. Fayard, 1986, cap. I, págs. 17-43.; Guy Ducrey (ed.), «Éclats fin-de-siècle», *Equinoxe*, n° 6, otoño 1991.

115. M. Barrès, *op. cit.*, 1921, pág. 34 (articulo del 4 de octubre de 1898).

116. Bouteiller, como se sabe, es un personaje de la novela de Barrès, *Les Deracinés* (París, E. Fasquelle, 1897): es la figura del profesor de filosofía que oscila entre el moralismo kantiano y el positivismo, y que predica sobre todo la dedicación a las nobles abstracciones. Véase el brillante analisis de François Bourricaud, *Le bricolage idéologique. Essai sur les intellectuels et les passions démocratiques*, Paris, PUF, 1980, pág. 81 y ss; sobre las reaciones de Maurras a la aparición de los *Deracinés*, véase Victor Nguyen, *Aux origines de l'Action française. Intelligence et politique à l'aube du XX[e] siècle*, Paris, A. Fayard, 1991, pág. 869 y ss.

117. M. Barrès, *Scènes et doctrines du nationalisme, op. cit.*, 1921, pag. 34. Sobre el antiintelectualismo de Barrès, vease Z. Sternhell, *op. cit.*, 1972, pág. 273 y ss.

118. Édouard Drumont, *La France juive. Essai d'histoire contemporai-*

ne, París, C. Marpon y E. Flammarion, 79ª ed. (1ª ed. 1886), s. a., t. I, pág. 58; Íd., *La France juive*, edición popular, París, Librairie Victor Palmé, 1888, pág. 28.

119. E. Drumont, *op. cit.*, 1886, *ibid.*; 1888, *ibid.*

120. E. Drumont, *op. cit.*, 1888, prefacio fechado el 3 de mayo de 1888, pág. LIII.

121. *Ibid.*, pág. XXXV.

122. *Ibid.*, pág. LIV; en el mismo sentido: *op. cit.*, 1886, introducción fechada el 8 de diciembre de 1885, págs. XVI-XVIII («la obra latente del judío es muy difícil de analizar, hay en ella toda una acción subterránea...», pág. XVIII).

123. E. Drumont, *op. cit.* 1888, pág. LIV. La «conquista judía» de la «vieja Francia» significa la disolución y la descomposición de ésta, implica «la dolorosa agonía de tan generosa nación» (1886, introducción, pág. XVII). Diagnóstico de decadencia.

124. M. Barrès, *Scenes et doctrines*, *op. cit.*, pág. 36 (artículo publicado el 9 de diciembre de 1898). De ahí el mito movilizador de la unidad a rehacer y de la identidad a reconstituir o recuperar: véase F. Bourricaud, *Le retour de la droite*, *op. cit.*, 1986, pág. 209. Alain-Gérard Slama muestra que Barrès, muy pronto (antes de *Le Roman de l'énergie nationale*, 1897-1902), coincide con «el reino de la unidad por la identidad que caracteriza el temperamento de la derecha» (*Les chasseurs d'absolu. Genese de la gauche et de la droite*, París, B. Grasset, 1980, pág. 255).

125. M. Barrès, *Scenes et doctrines*, pág. 39.

126. M. Barrès, *ibíd.*

127. *Ibid.*, págs. 63-64.

128. *Ibid.*, pág. 433 (Programa de Nancy, 1900).

129. *Ibid.*, pág. 71. Véanse los comentarios de Z. Sternhell, *op. cit.*, 1972, pág. 282 y ss.

130. M. Barrès, *Scènes et doctrines*, pág. 78.

131. *Ibid.* (subrayado por el autor).

132. *Ibid.*, pág. 79.

133. Charles Maurras, *Trois idées politiques* (1898), III («Sainte-Beuve ou l'empirisme organisateur»), reiterado en Ch. Maurras, *Romantisme et Revolution*, edición definitiva, París, Nouvelle Librairie Nationale, 1922, págs. 262-263 (el inventario continuaba especialmente con Fustel de Coulanges, Comte y Le Play).

134. Ch. Maurras, *op. cit.*, 1922, pág. 263. Véanse las observaciones de Victor Nguyen, *Aux origines de l'Action française*, *op. cit.*, 1991, pág. 941.

135. Ch. Maurras, *Romantisme et Révolution*, *op. cit.*, 1922, nota 1 («De l'esprit classique»), pág. 270.

136. Ch. Maurras, *ibid.*, pág. 269.

137. Ch. Maurras, *Trois idées politiques*, I, («Chateaubriand ou l'anarchie»), en *op. cit.* 1922, pág. 245.

138. Era, por ejemplo, una de las convicciones absolutas de G. Lukacs, en *La Destruction de la Raison* (tr. fr. S. George, A. Gisselbrecht y E. Pfrimmer, París, L'Arche, 1958, t. I), así como de Simone de Beauvoir («La pensée de droite, aujourd'hui», en *Privilèges*, París, Gallimard, 1955, págs. 91-200). La interpretación de cualquier «reacción contra la decadencia» como una actitud o conducta «reaccionaria» (es decir, antidemocrática y/o antirrepublicana) parece igualmente una primera evidencia en Z. Sternhell (véase *op. cit.*, 1972, págs. 19-20, 38 y ss., 282 y ss., 298-299). Van sin embargo en el mismo sentido los análisis, más matizados, de Michel Winock sobre las connotaciones y los temas correlativos de la idea de decadencia: las «correlaciones» del tema de la decadencia «forman el corpus del antimodernismo y del antidemocratismo» (*Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France, op. cit.*, pág. 109). Pensamos que el problema consiste en identificar ciertos tratamientos antimodernos y «reaccionarios» del tema de la decadencia, del cual se trata de *construir* tipos ideales o modelos de inteligibilidad que tengan en cuenta las interacciones polémicas constitutivas; véase P.-A. Taguieff, «Le paradigme traditionaliste: horreur de la modernité et antilibéralisme. Nietzsche dans la rhétorique réactionnaire», en *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, París, B. Grasset, 1991, [págs. 217-305], págs. 219-230. Frente a las múltiples y contradictorias utilizaciones ideológicas de la «decadencia», ninguna interpretación es obvia de antemano: primera regla de método hermenéutico.

139. M. Barrès, *Scenes et doctrines du nationalisme, op. cit.*, pag. 81. El imperativo de resolver cualquier cuestión por referencia al interés nacional implica la *convicción* absoluta de que hay una solución nacional para cada problema (véase B.C. Shafer, *op. cit.*, 1964, pág. 192). Para un comentario de este tipo de autodefinicion del nacionalismo doctrinal, véase Raoul Girardet, «Autour de l'idéologie nationaliste: perspectives de recherches», *Revue française de science politique*, vol XV, nº 3, junio 1965, pág. 426, 430. Se observará que, al definir el «nacionalismo tribal» por el panextrismo (estamos rodeados de enemigos, «solos contra todos») y el antiuniversalismo radical (negación de «la posibilidad de una género humano común a todos los pueblos»), Hannah Arendt no aplicaba la categoria al nacionalismo francés doctrinal (Barrès/Maurras), en el que ella veía «chauvinismo» («mística chauvinista»), ciertamente, pero volcado hacia las realizaciones concretas, espirituales y materiales, de la nación», en referencia a «algo que ha existido realmente en el pasado» (*The Origins of Totalitarianism* [1951], IIª parte: *L'impérialisme*, tr. fr. M. Leiris, París, A. Fayard, 1982, págs. 176-178). A nuestro parecer, la distinción apenas se sostiene, pero la demostración de que la diferencia de grado entre «chauvinismo» y «nacionalismo tribal» reaparece en el seno mismo del nacionalismo doctrinal francés desbordaría el marco de nuestro estudio. Volveremos sobre ello en otro momento.

140. M. Barrès, *op. cit.*, pág. 71.

141. M. Barrès, *ibid.*, pág. 92.

142. Léon Daudet, *Moloch et Minerve ou l'après-guerre*, París, Nouvelle Librairie Nationale, 1924, pág. 73.

143. G. Vacher de Lapouge, *L'Aryen. Son rôle social.* Curso libre de ciencia política profesado en la Universidad de Montpellier (1889-1890), París, Albert Fontemoing, 1899, V-XX, 569 págs. La tirada oficial fue de 1.000 ejemplares. En 1977 se hizo una reedición por un editor italiano, Arnaldo Forni (con un prefacio no firmado, destinado al lector italiano, pags. V-XI, insistiendo en las afinidades entre Pareto y Lapouge). Traducción alemana: *Der Arier und seine Bedeutung für die Gemeinschaft*, Francfort, Moritz Diesterweg, 1939.

144. G. Vacher de Lapouge, *op. cit.*, 1899, pag. 365.

145. *Ibid.*

146. *Ibid.*

147. *Ibid.*

148. *Ibid.*, pág. 366.

149. Michel Foucault, *Résumé des cours, 1970-1982*, París, Julliard, 1989, pág. 94 (curso de 1975-1976).

150. M. Foucault, *Ibid.*

151. G. Vacher de Lapouge, *op. cit.*, 1899, pág. 366.

152. *Ibid.*, pág. 367.

153. *Ibid.*, pag. 368.

154. *Ibid.*

155. Para una clarificación de los empleos cultos del término *individualismo*, véase Pierre Birnbaum y Jean Leca (ed.), *Sur l'individualisme. Théories et méthodes*, París, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1986, pág. 12 y ss.

156. G. Vacher de Lapouge, *op. cit.*, 1899, cap. VII: «L'avenir des Aryens», pág. 511.

157. Véase Victor Karady, «Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens», *Revue française de sociologie*, vol. XX, nº 1, enero-marzo 1979, págs. 49-82; y con mayor precisión, sobre la descalificación científica de la empresa competidora representada por la «antroposociología» de Lapouge, véase Philippe Besnard, «Présentation» del número especial sobre las «sociologies françaises au tournant du siècle. Les concurrents du groupe durkheimien», *Revue française de sociologie*, vol. XXII, nº 3, julio-septiembre 1981, pag. 312.

158. En la época en que Lapouge publica *L'Aryen*, este comunitarismo antiindividualista posee variantes que no son ni nacionalistas ni racistas. Así, del lado del anarquismo comunista, Kropotkin afirma: «*El hombre no ha creado la sociedad; la sociedad es anterior al hombre*» (*L'État, son rôle historique*[1898], reedición por la Liaison Bas-Rhin de la Fédération Anarchiste, 1983, pag. 3). Pero Kropotkin no hacía aquí sino seguir a Bakunin, que recusaba en principio todas las «robinsonadas», según la expresión de Marx: «*Empecemos por tratar de una vez por todas como se merece al individuo*

aislado o absoluto de los idealistas. Este individuo es una ficcion semejante a la de Dios» (Bakunin, *Oeuvres*, París, Stock, 1895, t. I, pag. 298; citado por Charles Gide y Charles Rist, *Histoire des doctrines économiques depuis les physiocrates jusqu'à nos jours*, 4ª ed. revisada y corregida, Paris, Sirey, 1922, pág. 744). Pues la sociedad humana «fue primitivamente un hecho natural» (citado por Daniel Guérin, *Ni Dieu ni Maître. Anthologie de l'anarchisme*, París, Maspero, 1972, t. I., pág. 183), de ahí la falsedad de «la teoría del libre contrato»: «*El hombre no crea la sociedad voluntariamente; nace en ella involuntariamente*» (*Oeuvres*, París, Stock, 1911, t. V, págs. 319-320. La crítica radical de las ficciones y abstracciones se aplica por excelencia a las representaciones del individualismo liberal: «*Fuera del grupo no hay sino abstracciones y fantasmas*», afirmaba Proudhon (*Philosophie du Progrès*, 1853, en *Oeuvres*, París, ed. Lacroix, t. XX, 1870, págs. 36-38; véase Ch. Gide y Ch. Rist, *op. cit.*, 1922, pág. 745 nota 3).

159. Véase Julius Evola, *Sintesi di dottrina della razza*, Hoepli, 1941, reed. Padua, Edizioni di Ar, 1978, pág. 13.

Íd., *Les hommes au milieu des ruines* (1953, 2ª ed. revisada y completada, 1972), tr. fr. P. Pascal (1972), revisada, corregida y completada por G. Boulanger, París y Puiseaux, Guy Trédaniel/Ed. de la Maisnie et Pardès, 1984, pág. 46 («El principio de la "igualdad fundamental de quienquiera que tenga rostro humano" es propio de la democracia. Todo esto es verbalismo puro»).

160. G. Vacher de Lapouge, *L'Aryen*, *op. cit.*, págs. 509-512.

161. M. Grant, *The Passing of the Great Race*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1916; tr. fr. E. Assire, *Le déclin de la grande race*, París, Payot, 1926, prefacio de G. Vacher de Lapouge. Stephen Jay Gould adjudica a M. Grant el muy merecido título de «principal teorizador del racismo de su tiempo» (*La mal-mesure de l'homme. L'intelligence sous la toise des savants* [1981], tr. fr. J. Chabert, París, Ramsay, 1983, pág. 251). Las doctrinas racioeugenistas de M. Grant pasaron a lo político en las controversias americanas sobre la inmigración, que desembocaron, tras la primera ley restrictiva de 1921, en el voto de la Immigration Restriction Act (Ley de restrición de la inmigración) de 1924, bajo el impulso del «lobby eugenista» (H.F. Osborn, C.C. Brigham, etc.); véase S.J. Gould, *op. cit.*, 1983, págs. 256-257; Michael Banton, *Race Relations*, Londres, Tavistock, 1967, tr. fr. M. Matignon, *Sociologie des relations raciales*, París, Payot, 1971, pág. 59.; Georges W. Stocking, Jr., *Culture, Race and Evolution. Essays en the History of Anthropology*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1982 [1ª ed., 1968], págs. 272, 297 y ss.; Gérard Lemaine, Benjamin Matalon, *Hommes superieurs, hommes inferieurs? La controverse sur l'hérédité de l'intelligence*, París, A. Colin, 1985, pags. 54-58. Para más precisiones sobre el cruce entre el racismo «nórdico» de M. Grant y el movimiento eugénico, véase Charles C. Alexander, «*Prophet of American Racism: Madison Grant and the Nordic Myth*», *Phylon*, 23, 1962, págs. 73-90; Mark H. Haller, *Eugenics: Hereditarian Attitudes en American Thought*, Nueva

Brunswick (N.J.), Rutgers University Press, 1963, pág. 149 y ss. Para situar las comunes posiciones racioeugenistas de Lapouge y de Grant en una historia político-intelectual más amplia, véase Frank H. Hankins, *La race dans la civilisation. Une critique de la doctrine nordique* (1926), tr. fr. Paris, Payot, 1935 (prefacio de George Montandon); Hans-Jurgen Lutzhöft, *Der Nordische Gedanke in Deutschland 1920-1940*, Stuttgart, Erns Klett, 1971; Geoffrey G Field «Nordic Racism», *Journal of the History of Ideas*, julio-septiembre 1977, vol. XXXVIII, 3, págs. 523-540.

162. G. Vacher de Lapouge, prefacio a M. Grant, *op. cit.*, 1926, págs. 13 y sigs.

163. Véase: Jean-Louis Chrétien, «Notes sur l'antinomisme contemporain», *Les Temps Modernes*, septiembre 1980, págs. 444-461.

164. G. Vacher de Lapouge, en *op. cit.*, 1926, pág. 14.

165. Véase G. Vacher de Lapouge, *Les Sélections sociales*, Paris, A. Fontemoing, 1896, cap. VI, pág. 158 y ss.; Íd., «Dies irae. La fin du monde civilisé», *Europe*, nº 9, 1º octubre 1923, págs. 62-63; Id., «La race chez les populations mélangées», *Eugenics in Race and State*, Baltimore, 1923, págs. 1-6 (Comunicación al segundo Congreso internacional de eugenica, Nueva York, 22-28 septiembre 1921). La explicación lapougiana de la desnatalidad francesa por la mezcla de las razas es analizada y refutada por primera vez por medio de una argumentación de tipo científico por el demógrafo Arsene Dumont, en su libro *Natalité et Démocratie*, Paris, Schleicher, 1898, págs. 105-115. Sobre la cuestión de los efectos a la vez disgenicos y antinatalistas del mestizaje, véase Hervé Le Bras, «Histoire secrète de la fécondité», *Le Debat*, nº 8, enero 1981, págs. 83-85.

166. En la literatura semiculta, es, en Francia, Gustave Le Bon quien ha precisado y difundido la distinción entre «razas naturales» y «razas históricas»: «*Cualquiera que sea hoy la raza considerada, sea ésta raza homogénea o no lo sea, por el simple hecho de estar civilizada y haber entrado desde hace mucho tiempo en la historia, hay que considerarla siempre como una raza artificial y no como una raza natural. Razas naturales, apenas se las encontraría actualmente, salvo entre los salvajes. Sólo entre ellos pueden observarse pueblos puros de toda mezcla.* La mayor parte de las razas civilizadas no son hoy sino razas históricas» (*Lois psychologiques de l'evolution des peuples* [1894], Paris, F. Alcan, 1919, 15ª edición, pág. 30; subr. nuestro). Pero la distinción se encuentra ya en Ludwig Gumplowicz, en su célebre obra *Der Rassenkampf* (1883): «*La noción de raza, hoy, no puede nunca ni en parte alguna ser simplemente una noción de ciencia natural en el sentido estricto de la palabra; ya no es, en cualquier parte, sino una* noción histórica. (...) *Es un* producto del proceso histórico *que, por otra parte, también es un proceso natural. La raza es una unidad que, en el curso de la historia, se ha producido en el desarrollo social y por el*» (*La lutte des races*, tr. fr. Ch. Baye, Paris, Guillaumin, 1893, pág. 192).

El problema planteado a los teorizadores de la raza por las unidades

sociológicas tales como el pueblo, la nacionalidad o la nación es claramente expuesto por F.H. Hankins, *op. cit.*, 1935, págs. 25-28. La solución lapougiana consiste especialmente en proponer la categoría intermedia de «etnia» (*Les Sélections sociales*, 1896, págs. 9-10.

Más tarde, René Worms reformulará la distinción por las categorías de «razas primitivas» y «razas derivadas» (o «mixtas»): véase *Philosophie des sciences sociales*, París, Giard et Brière, 1907, vol. III, pág. 44.

167. G. Vacher de Lapouge, *Les Sélections sociales*, 1896, pág. 164 y sigs.

168. *Ibid.*, pág. 186 y sigs., 259-260, ..., 441 y sigs., 456 y sigs.

169. M. Grant, «America for the Americans», panfleto propagandístico de la American Defense Society, Nueva York, abril 1924, 10 p.; tr. fr. en M. Grant, *op. cit.*, 1926, págs. 267-282 (apéndice: «L'Amérique aux Américains»). El archivo Lapouge (Université Paul Valéry, Montpellier) contiene una traducción manuscrita del panfleto, debida a Lapouge.

La correspondencia de Lapouge atestigua que éste se había encargado, a petición de M. Grant, de hacer publicar en francés *The Passing of the Great Race* (véanse las dos cartas a M. Payot, de 1º y 24 de junio de 1924, seguidas por una carta a G. Le Bon, del 22 diciembre del mismo año, que muestran las dificultades encontradas por la empresa).

170. M. Grant, *op. cit.*, 1926, pág. 268, ..., 281.

171. M. Barrès, *Le Jardin de Bérénice*, París, Perrin, 1891, pág. 183; véase Zeev Sternhell, *op. cit.*, 1972, pág. 276.

172. M. Barrès, *Les Déracinés*, París, E. Fasquelle, 1897, pág. 221.

173. *Souvenirs d'un officier de la Grande Armée (Jean-Baptiste-Auguste Barrès), publiés par Maurice Barrès, son petit-fils*, París, Plon-Nourrit, 1923, pág. XI.

174. M. Barrès, *Les Déracinés*, pág. 216.

175. M. Barrès, *Mes Cahiers*, t. I (enero 1896-febrero 1898), París, Plon, 1929, pág. 81; Íd., «Un amateur d'âmes», en *Du sang, de la volupté et de la mort* (1894), 7ª edición, París, A. Fontemoing, s.d., pág. 41. Sobre esta mística del impulso, en consonancia con la vulgata nietzscheana de la época, véase Henri Drain, *Nietzsche et Gide*, París, Éditions de la Madeleine, 1932, pág. 24 y sigs.

176. M. Barrès, *Mes Cahiers*, t. XIV (febrero 1922-diciembre 1923), París, Plon, 1957, pág. 191.

177. M. Barrès, *Mes Cahiers*, t. X (enero 1913-junio 1914), París, Plon, 1936, pág. 219.

178. M. Barrès, *Mes Cahiers*, t. II (febrero 1898-mayo 1902), París, Plon, 1930, pág. 202.

179. *H. Taine, sa vie et sa correspondance*, t. III, París, Hachette, 1905, apéndice X («Notes sur le fond»), pág. 319. Para una puesta a punto sobre el «pesimismo» de Taine y su visión de la decadencia francesa (pero también europea), véase: CJRB De Schaepdryver, *Hippolyte Taine. Essai sur l'unité de*

sa pensée, París, E. Droz, 1938, cap VII, págs. 135-149. Y Jean-Thomas Nordmann, «Le pessimisme de Taine: la science et le mal du siècle», *Romantisme*, nº 61, 1988, págs. 29-37.

180. CJRB. De Schaepdryver, *op. cit.*, pág. 141.

181. H. Taine, *Les Origines de la France contemporaine* (1875-1893), París, Hachette, 24ª ed., t. X, 1904, pág. 137.

Véase P. Ariès, prefacio a F. Léger, *op. cit.*, 1980, págs. 9-10 (comparación con Tocqueville).

182. H. Taine, *Les Origines...*, París, Hachette, 22ª ed., t. IX, 1899, págs. 220-223.

183. Véase CJRB. De Schaepdryver, *op. cit.*, págs. 146-147.

184. *H. Taine, sa vie et sa correspondance*, t. III, *op. cit.*, págs. 287-288 (carta del 19 de noviembre de 1875 a Joseph Hornung).

185. H. Taine, *Notes sur Paris. Vie et opinions de M. Frédéric-Thomas Graindorge*, París, Hachette, 1867, 20ª ed., 1921, pág. 28.

186. *H. Taine, sa vie et sa correspondance*, t. III, pág. 204 (carta del 9 de agosto de 1872 a madame H. Taine).

187. *Op. cit.*, pág. 55.

188. *H. Taine, sa vie et sa correspondance*, t. IV, París, Hachette, 1907, pág. 338. Véase: André Chevrillon, *Portrait de Taine. Souvenirs*, París, Plon, 1958, pág. 221.; Pierre Guiral, «Les écrivains français et la notion de décadence de 1870 à 1914», *Romantisme*, nº 42, 1983, pág. 13.

189. Véase De Schaepdryver, *op. cit.*, pág. 149 (comparación con Spengler).

190. Pueden así distinguirse los dos tipos de método político de salvación frente a la decadencia, dos tipos de «remedios»: bien sea *restaurar* el Orden antiguo («natural»), vía «reaccionaria» en sentido estricto; o bien *instaurar* el Orden nuevo («sano»), vía «revolucionaria».

Para una ilustración de esta distinción en las posiciones contra-decadenciales, véase: Hervé Deguine, *L'idée de décadence en France à travers trois auteurs: Edouard Drumont, Pierre Drieu la Rochelle et Jean Cau*, memoria de maestría, Universidad de París X-Nanterre, 1988, 249 págs.

191. M. Barrès, *Mes cahiers*, t. II, *op. cit.*, pág. 202; véase Z. Sternhell, *op. cit.*, 1972, pág. 279.

192. M. Barrès, *Mes Cahiers*, t. I, pág. 217; véase también pág. 230 (A. France contra Robespierre).

193. M. Barrès, *Mes Cahiers*, t. XIII (junio 1920-enero 1922), París, Plon, 1950, pág. 160.

194. M. Barrès, *Mes Cahiers*, t. VI (julio 1907-junio 1908), París, Plon, 1933, págs. 91-92, 247.

195. M. Barrès, *ibid.*, pág. 137. Véase Z. Sternhell, *op. cit.*, 1972, pág. 279. ¿Hay que insistir sobre la proximidad entre Barrès y Drieu la Rochelle, en cuanto a tal tipo de evaluación según la intensidad?

Véase en especial: Michel Winock, «Une parabole fasciste: "*Gilles*" de

Drieu la Rochelle, en *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, *op. cit.*, [págs. 346-373], en partic. pág. 352 y ss., 367-368; Julien Hervier, en su importante tesis: *Deux individus contre l'histoire: Pierre Drieu la Rochelle, Ernst Jünger* (París, Klincksieck, 1978), olvida esta llamativa comunidad de espíritu entre los dos novelistas franceses (véase, sobre Drieu, las páginas 27 y ss., 111 y ss., 265 y ss.).

196. Constantin Leontieff, citado por Nicolas Berdiaeff, *Constantin Leontieff, un penseur religieux russe du dix-neuvième siècle*, tr. fr. H. Iswolsky, París, Desclée de Brouwer, s.d. [1937], pág. 140.

197. Ch. Maurras, *Enquête sur la monarchie* (1900, 1909), edición definitiva, París, Nouvelle Librairie Nationale, 1924 (reed., París, A. Fayard, 1937), CLVI-615 págs.

198. La carta-respuesta de Paul Bourget a la *Encuesta* está fechada el 19 de agosto de 1900 (*op. cit.*, págs. 116-117).

199. Ch. Maurras, *op. cit.*, págs. 119, 121. Sobre los mismos temas, véase: Ch. Maurras, *Mes idées politiques*, París, A. Fayard, 1937, prefacio, pág. LXIX.

200. Ch. Maurras, *Votre bel aujourd'hui*, París, Fayard, 1953, pág. 479.

201. Ch. Maurras, *op. cit.*, págs. 479-480.

202. Léon Daudet, *Moloch et Minerve ou l'après-guerre*, París, Nouvelle Librairie Nationale, 1924, pág. 57.

203. L. Daudet, *op. cit.*, pág. 20.

204. Maurras afirma en una nota: «Desde antes de la *Enquête sur la monarchie*» (*Mes idées politiques*, *op. cit.*, prefacio, pág. LXIX.

205. Ch. Maurras, *Mes idées politiques*, *ibid.*

206. *Ibid.*, pág. LVII.

207. *Ibid.*

208. E. Renan, artículo aparecido en la *Revue des Deux Mondes*, 1º noviembre 1869, recogido en E. Renan, *Oeuvres complètes*, París, Calmann-Lévy, 1947, t. I, pág. 486; véase C. Digeon, *La crise allemande... op. cit.*, 1959, págs. 180-182.

Jean-Paul Clément observa, a propósito de ese texto, que «allí donde Chateaubriand critica el igualitarismo de la Revolución, Renan encarece al defender la causa de la desigualdad necesaria» («De la recherche du bon gouvernement: Chateaubriand 1815, Renan 1871», *Études renaniennes*, nº 85, 3er trimestre 1991, págs. 9-10).

209. Jean El Gammal, «Décadence, politique et littérature à la fin du XIX siècle», *Romantisme*, nº 42, 1983, pág. 25.

210. Véase Jean-Claude Pariente, *Le langage et l'individuel*, París, A. Colin, 1973 (distinción entre denominar/localizar, describir, conocer por construcción).

211. Véase Leo Strauss, *Droit naturel et histoire* (1953), tr. fr. M. Nathan y E. de Dampierre, París, Plon, 1954, pág. 58.

212. *Revue française de science politique*, vol. VIII, septiembre 1958, nº 3, págs. 505-528.

213. R. Girardet, *Le nationalisme français, 1871-1914*, Paris, A. Colin, 1966, [277 págs.], págs. 7-34 («presentación»).

214. R. Girardet, 1958, pág. 511; 1966, pág. 13.

215. R. Girardet, 1958, pág. 512; 1966, pág. 16.

216. R. Girardet, 1966, pág. 16. Es también por lo que «sólo muy excepcionalmente se ofrece la ideología nacionalista en «estado puro» a la mirada y a la observación del historiador» (R. Girardet, «Autour de l'idéologie nationaliste: perspectives de recherches», *Revue française de science politique*, vol. XV, nº 3, junio 1965, [págs. 423-445], pág. 428).

217. R. Girardet, 1966, pág. 16. Es ésta una de las justificaciones de la introducción, en mis propias investigaciones sobre el nacionalismo-ideología, de la expresión «tradicio-nacionalismo»: véase P.-A. Taguieff, «Nationalisme et réactions fondamentalistes en France. Mythologies identitaires et ressentiment antimoderne», *Vingtième Siecle*, nº 25, enero-marzo 1990, págs. 49-73.

Una clara ilustración autodefinicional se encuentra en Ch. Maurras, «Une Contre-Revolution spontanee», *La Revue universelle*, nueva serie, nº 3, 1º febrero 1941, pág. 133 y ss. El problema había sido planteado por Dominique Parodi, *Traditionalisme et démocratie*, Paris, A. Colin, 1909, 325 págs.

218. R. Girardet, 1958, pág. 513; 1966, pág. 17.

219. El problema había sido percibido por Claude Digeon (*op. cit.*, 1959) y, más recientemente, por Victor Nguyen (*op. cit.*, 1991). Pero apenas se encuentran, en la producción culta en lengua francesa, trabajos sobre los problemas metodológicos que plantea esta comprobación.

Véase por ejemplo: Homi K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, Londres y Nueva York, Routledge, 1990, 333 págs. (numerosas contribuciones de esta obra colectiva se refieren al libro de Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso Editions y NLB, 1983).

Acaso haya que recordar aquí un libro hoy muy olvidado, de Etienne Fourniol, *Les nations romantiques* (Paris, Éditions des Portiques, 1931, 255 p.) que planteaba de entrada el problema: «La idea nacional es de orden político y el romanticismo de orden literario. ¡Peligrosa interferencia!» (prefacio, pág. 7).

220. M. Barrès, citado por R. Girardet, 1958, pág. 513; 1966, pág. 17.

221. Ch. Maurras, citado por R. Girardet, 1958, pág. 527; 1966, pág. 17. El criterio de autodefensa identitaria no permite diferenciar los nacionalismos, y se parece más bien demasiado a una explicación comodín. Por ejemplo, István Bibo cree poder caracterizar el «desequilibrio político de los pueblos de Europa central y oriental» por *«el temor por la existencia de la comunidad»* (*Misère des petits États d'Europe de l'Est*, tr. fr. G. Kassai, Paris, L'Harmattan, 1986, pág. 162). Maurras y Barrès, pero también Jean-Marie Le Pen, firmarían gustosamente tal proposición como autodefinicional...

222. Hesíodo, citado por F. Nietzsche, *Considérations intempestives*, II,

De l'utilité et des inconvenients de l'histoire pour la vie (1874), tr. fr. C. Bianquis, París, Aubier, Éditions Montaigne, 1964, § 8, págs. 321-323.

En *Ecce Homo* (1888), Nietzsche volverá sobre la «Consideración intempestiva» de 1874: «En mi tratado, el "sentido histórico", del que tan engreído está este siglo, aparecerá por vez primera como una *enfermedad*, como un *signo* típico de *decadencia [Verfall]*» *(Oeuvres philosophiques complètes*, París, Gallimard, t. VIII, 1974, tr. fr. J.-C. Hémery [modificada], pág 291).

Véanse las observaciones de Georges Morel, *Nietzsche*, París, Aubier/Montaigne, 1970, t. I, pág. 92.

223. F. Nietzsche, *Considerations intempestives*, II, *op. cit.*, pág. 323.

224. Claude-Marie Raudot, *Recensement de la population française en 1872*, págs. 17-18 (citado por Pierre Guiral, «Les écrivains français et la notion de décadence de 1870 à 1914», *Romantisme*, nº 42. 1983, pág. 10).

225. R. Girardet, 1958, pág. 525.

226. *Ibid.*, pág. 526.

227. R. Girardet, 1966, pág. 30.

228. R. Girardet, 1958, pág. 526.

229. R. Girardet, 1966, págs. 30-31.

230. Girardet, 1958, pág. 527; 1966, pág. 32 (frase modificada).

231. P. Déroulede, cit. por R. Girardet, 1958, pág. 528; 1966, pág. 31.

232. Carta del 13 septiembre 1923, dirigida por Charles Maurras a Henri Massis, citada por H. Massis en Marcel Clément, *Enquête sur le nationalisme, op. cit.*, 1957, pág. 41 (véase R. Girardet, 1966, pág. 31). Véase *supra*.

El tema es recurrente en la literatura maurrasiana y postula la ecuación biomédica, fuente de indefinidas metaforizaciones, «salud política = salud recuperada», como resalta en ese «Discurso a los médicos de Acción francesa»: «El médico del nuevo modelo (...) quiere la Reacción porque quiere la Salud política de su patria» (Ch. Maurras, «Le Corps médical français et la Restauration nationale», París, «Les amis des beaux livres» 1933, pág. 21).

233. R. Girardet, 1958, pág. 527; 1966, pág. 32.

234. «Partido» en el sentido de «movimiento» nacionalista, a saber, «un conglomerado de agrupaciones a las que es permisible denominar "partido nacionalista"» (1966, pág. 16).

235. R. Girardet, 1966, pág. 31. En su estudio de 1965, Girardet insistía sobre la oscilación de las definiciones (auto- y hetero-definiciones) entre dos actitudes mutuamente convertibles por simple inversión: el nacionalismo puede tender «a definirse esencialmente alrededor de una grandeza presente que hay que consagrar y extender.

Inversamente, alrededor de una grandeza amenazada, a preservar y defender, es como puede a veces definirse: la ideología nacionalista se encuentra entonces dominada por la expresión de un sentimiento de inquietud o de angustia» («Autour de l'ideologie nationaliste. .», art. cit., 1965, pág. 434).

Girardet se refiere aquí a la tesis de C. Digeon, *op. cit.*, 1959 (véase especialmente: págs. 389 y ss., 403 y ss., y 538-539).

236. R. Girardet, 1958, pág. 528; 1966, pág. 32.

237. Jean-Jacques Becker, *1914: Comment les Français sont entrés dans la guerre*, París, Presses de la FNSP, 1977, pág. 30.

238. R. Girardet, 1958, pág. 528.

239. R. Girardet, 1966, pág. 32.

240. General De Gaulle, *Mémoires de guerre*, t. I, *L'Appel*, París, 1954, pág. 1 (citado por R. Girardet, 1958, pág. 528).

241. R. Girardet, 1966, pág. 32.

242. *Ibid.*, págs. 17-18.

243. J.-J. Becker, *op. cit.*, 1977, págs. 21, 27.

244. Pierre Milza, *Fascisme français. Passé et présent*, París, Flammarion, 1987, pág. 64 (la proposición va seguida de una nota que remite, como por un gesto ritual, a la tesis de C. Digeon, *op. cit.*, 1959).

245. Alain Touraine, «L'hymne à la nation», *Le Monde*, 18 septiembre 1990, pág. 2 (subr. mío). Citamos extensamente este texto, ejemplar a doble título: por un lado, de un stock de representaciones antinacionalistas pretendidamente posnacionalistas, extremadamente difundidas entre las élites intelectuales y políticas en Francia (y en Europa); por otro lado, de una rara coherencia en la teoría explicativa esbozada (coherencia que contrasta con el carácter deshilvanado de la argumentación antinacionalista ordinaria).

Este tipo de análisis presenta además un interés muy diferente, de orden argumentativo: vuelve contra el movimiento nacionalista, que tiende a monopolizar y a profesionalizar la denuncia de «la decadencia» (o del «ocaso»), esta denuncia misma. El gesto retórico ciertamente no es nuevo, pero sigue siendo eficaz.

Así, por ejemplo, Pierre Nora concluía recientemente un estudio dedicado a la Acción francesa por una contraversión semejante de la denuncia: «La Acción francesa denuncia (...) bien la crisis nacional, pero en un sentido muy diferente del que creyó. Ella misma es su expresión más elocuente, no acentúa sino sus rasgos». («Les deux apogées de l'Action française», *Annales ESC*, año 19°, nº 1, enero-febrero 1964, [págs. 127-141], pág. 141).

246. Joseph Krulic, «1815-1989. Nations, nationalités, nationalismes: un héritage ambigu», *Cosmopolitiques*, nº 16, mayo 1990, pág. 16.

Véase igualmente el «essai de typologie» presentado por R. Girardet (art. cit. 1965, págs. 434-439).

247. Jean-Marie Mayeur, *Les débuts de la IIIe République. 1871-1898*, París, Éditions du Seuil, col. «Points-Histoire», 1973, pág. 132.

248. J.-M. Mayeur, *ibid.*

249. Citado por Jean Plumyène, *Les nations romantiques*, *op. cit.*, 1979, pág. 9, nota (según Boswell, *Life of Johnson*, Oxford University Press, 1969, pág. 615).

250. Adapto aquí los términos forjados por Giovanni Sartori para desig-

nar el hecho de estar siempre contra todo (*«agamstismo»*) y el de no cesar de moverse en multitud (*«movimentismo»*) («Repensar la democracia: malos regímenes y malas políticas», *Revue internationale des sciences sociales*, nº 129, agosto 1991, pág. 477).

Estos dos rasgos caracterizarían el neopopulismo de la izquierda tanto como de la derecha en la era de la «videopolítica», de la «vida» política reducida a la percepción de imágenes.

251. J. Plumyène, *op. cit.*, 1979, pág. 267.

252. P. Milza, *op. cit.*, 1987, pág. 66.

253. Referencia, por supuesto, a la célebre trilogía de M. Barrès (*Les Déracinés, L'Appel au soldat, Leurs figures*).

254. Es lo que ha reconocido R. Girardet en su precioso libro *Mythes et mythologies politiques*, París, Le Seuil, 1986 (págs. 25-62), sin plantear, sin embargo, el problema específico de los lazos entre «teoría» conspiracionista y «doctrina» nacionalista; véase también R. Girardet, art. cit., 1965, pág. 432.

Véanse las observaciones de M. Winock, «Les idées politiques», en René Rémond (ed.), *Pour une histoire politique*, París, Le Seuil, 1988 [págs. 233-253], págs. 246-247.

255. Véase: Léon Poliakov, *La Causalité diabolique. Essai sur l'origine des persécutions*, París, Calmann-Lévy, 1980; Id., *La Causalité diabolique*, II, *Du joug mongol à la victoire de Lénine 1250-1920*, París, Calmann-Levy, 1985.

Véase también: P.-A. Taguieff (ed.), *Faux et usages d'un faux: les «Protocoles des Sages de Sion»*, París, Berg International, de próxima aparición (1992).

256. Véase por ejemplo: René Rémond, *Les Droites en France*, París, Editions Aubier-Montaigne, 1982, pág. 163; P. Milza, *op. cit.*, 1987, pág 63.

Y también, en otra perspectiva (centrada en la introducción de la categoría de «derecha revolucionaria» en la historiografía de lengua francesa): Z. Sternhell, *La Droite revolutionnaire, 1885-1914. Les origines françaises du fascisme*, París, Le Seuil, 1978 (en partic. caps. 3, 4, 5).

Para una lectura crítica, véase Philippe Burrin, *La dérive fasciste. Doriot, Déat, Bergery, 1933-1945*, París, Le Seuil, 1986, pág. 19 y ss.

257. La sobreestimación de la judeofobia de base racialista viene de que el antisemitismo nacionalsocialista ha sido erigido insensiblemente en tipo ideal del antisemitismo.

Ahora bien, la teoría de las razas y el cientifismo biologizante sólo constituyen unos modos de legitimación entre otros de una visión antijudía del mundo formada por una gran diversidad de estereotipos negativos, y que pueden funcionar independientemente de estas vestiduras autolegitimadoras.

Ejemplo de racionalización de la judeofobia: Edmond Vermeil, *Le racisme allemand. Essai de mise au point*, París, F. Sorlot, 1939, 63 págs.

Se trata a nuestro parecer, de replantear el problema en términos de interacción compleja de tres principales instancias ideológico-políticas: «antisemitismo», «nacionalismo», «racialismo» (teoría de las razas).

Véase por ejemplo: Helmut Berding, *Histoire de l'antisémitisme en Allemagne* (1988), tr. fr. O. Mannoni, París, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1991, pág. 129 y ss.

258. Pierre Guiral, «Les écrivains français et la notion de décadence de 1870 à 1914», *Romantisme*, nº 42, 1983, pág. 18.

259. Véase P.-A. Taguieff, «Nietzsche dans la rhétorique réactionnaire», en *op. cit.*, 1991, pág. 264 y ss.; no seguimos las interpretaciones estrictamente instrumentalistas del antisemitismo político integrado en el nacionalismo doctrinal (véase por ejemplo: Georges Guy-Grand, *La philosophie nationaliste*, París, B. Grasset, 1911, pág. 50 y ss.).

La idea normativa de cruzada como reconquista (*stricto sensu*) se interpreta a menudo polémicamente como sinónimo de conquista; puede ser considerada, bien como una implicación esencial del nacionalismo, bien como una corrupción o perversión del nacionalismo definido como patriotismo o «principio de las nacionalidades» (el «nacionalismo moderado»), corrupción estigmatizada del nombre de «imperialismo» (véase B.C. Shafer, *op. cit.*, 1964, pág. 253, nota 35; R. Girardet, art. cit. 1965, pág. 438).

260. M. Blondel, en M. Vaussard, *op. cit.*, 1924, págs. 55-56. Véase *supra*. La misma idea se encontraba en el diagnóstico emitido por Albert Schweitzer sobre la «crisis actual de la cultura»: véase Ernst Cassirer, *L'idée de l'histoire. Les inédits de Yale et autres écrits d'exil*, tr. fr. F. Capeillères e I. Thomas, París, Le Cerf, 1988, pág. 100.

CAPITULO 5

NACIONALISMO A LA FRANCESA [1]

por

Pierre Birnbaum

Según Louis Dumont, todas las sociedades recurrirían a los principios antagonistas del individualismo y del holismo; solo diferirían en su disposición. Francia, por ejemplo, se organizaría esencialmente, desde la Revolucion francesa, a partir del individualismo, mientras que Alemania preferiria conservar una dimensión comunitaria holista totalmente compatible con el protestantismo a lo Lutero hecha de un individualismo puramente interiorizado y respetuoso hacia la presion colectiva.

Contra el universalismo de la Ilustracion de fundamento laico triunfante en Francia, la reforma, según la expresión de Thomas Mann, «inmunizaria» a Alemania contra la Revolucion; a su vez, la teoría de la nación elaborada por un Herder impediría esta vez la victoria del individualismo sociopolitico manteniendo la primacia de la identidad cultural modelando el *Volk*.[2]

1. Este texto constituye una version refundida de un articulo publicado por la revista *Pouvoirs*, 1991, nº 57.

2. Louis Dumont, *L'ideologie allemande, France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard, 1991.

¿Puede decirse, desde esta perspectiva, que la resistencia de una comunidad cultural al individualismo prevendría durante mucho tiempo un retorno más musculoso de un holismo indispensable, situación que se produciría en Francia en beneficio acaso del Estado como nuevo principio colectivo?

El Estado impondría su orden holista a una sociedad excesivamente individualista, Estado al que la sociología histórica describe como particularmente fuerte, pues descansa en una larga tradición y no cesa desde entonces de construir su maquinaria propia, puesta en acción por un personal totalmente celoso de sus valores.

Prolongando esta intuición, podría decirse que esta meritocracia de puras funciones constitutiva de este tipo de Estado limita, tanto en su seno como en la sociedad a la que pretende controlar, el individualismo de los actores; de rechazo, ¿pretendería el nacionalismo emanado de esta sociedad, imponer, en Francia muy particularmente, su orden holista específico, oponiéndose desde entonces tanto al individualismo que amenaza a ambos, como al Estado en cuanto holismo en competencia?

En Alemania, por el contrario, mantenido a raya por el holismo cultural, el individualismo no suscita, por reacción, el nacimiento del Estado; la sociedad sigue siendo comunitaria hasta la tentativa de Weimar que conduce, por carambola, a Hitler.

La hipótesis propuesta en otros tiempos por Karl Polanyi, según la cual la *Gran Transformación* –la de la economía liberal– conduciría lógicamente al hitlerismo,[3] se encontraría entonces enriquecida: en lugar de un Estado capaz de imponer su orden holístico, como en Francia, la comunidad racial triunfa con el nazismo tanto más fácilmente cuanto que la relativa debilidad del Estado prusiano le impide resistirse a esta movilización identitaria que apuntaba a su propia diferenciación.[4]

En Francia, en cambio, contra viento y marea, el Estado será

3. Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, París, Gallimard, 1983.

4. Véase Martin Broszat, *L'Etat hitlerien*, París, Fayard, 1985. Pierre Birnbaum, *Dimensions du pouvoir*, París, PUF, 1984, cap. 9.

capaz de resistirse al nacionalismo holista, hasta la derrota de la Segunda Guerra Mundial.

Volvamos, sin embargo, al momento crucial de la ideología política francesa; en este fin de siglo, entre la pérdida de Alsacia-Lorena y el asunto Dreyfus, se enfrentan violentamente el individualismo racionalista republicano y el holismo conservador y nacional.

Según Louis Dumont de nuevo, para comprender este antagonismo, puede oponerse, mediante una relectura de la historia de la sociedad francesa, la izquierda a la derecha, al poner sólo la primera el acento, desde la Revolución, en los principios de tipo universalista, cediendo la antigua *Gemeinschaft* su tradicional lugar a una nueva *Gesselschaft*, basada ya en individuos libres e iguales.

El pueblo de un territorio se concibe a sí mismo, desde Valmy, en función de un paradigma universalista, metamorfoseando desde entonces el holismo tradicional de fundamentación organicista.

Para Dumont, con el desastre de la guerra de 1870-1871, la derecha se apropia sin embargo, del concepto de nación: correspondiendo desde entonces el nacionalismo, que se convierte ya en su ideología, a un territorio muy concreto, el del espacio hexagonal mutilado.

Al observar esta transformación, examina seguidamente sus consecuencias sobre el desarrollo del asunto Dreyfus que estalla en tal contexto, y se inclina sobre la actitud, que puede parecer a primera vista incomprensible, del capitán degradado: «La clave de la actitud de Dreyfus, estima, está acaso en que, como judío perfectamente asimilado y voluntariamente tal, como neófito, en suma, de la República, Dreyfus se había quedado en Valmy. Era ciego para la agitada historia del siglo... El particularismo holista que los revolucionarios de 1792 englobaban en su universalismo se afirmó independientemente y en oposición al universalismo. De eso es, en resumen, de lo que Dreyfus no se dio cuenta».[5]

5. Louis Dumont, «Sur l'idéologie politique française», *Le Debat*, enero-

Lo que este judío de Estado no puede concebir sobre todo es que este Estado, con el cual él se identifica tanto, pueda ver su legitimidad de nuevo cuestionada hasta el punto de que este funcionario enteramente entregado a su papel sea repentinamente arrestado por sus únicos compromisos de fidelidad particularistas con los que, sin embargo, se identifica poco.

Al atacar el nacionalismo al holismo estatal, los que lo sirven se convierten de nuevo en simples actores de orígenes particularistas múltiples. A los ojos de los dirigentes de este formidable levantamiento nacionalista que nace entonces, Dreyfus no es más que un funcionario del Estado: fuera del Estado y de su majestad, vuelve a ser sólo un judío y se ve atacado como tal.

Con el culto de la revancha y el nacimiento de un nacionalismo exacerbado, la patria va a encarnarse en adelante en una tierra, a arraigarse en un origen étnico particular, a recuperar una dimensión comunitaria perfectamente descrita por los teorizadores holísticos tradicionales que subtienden el pensamiento conservador del siglo XIX.

Al pasar a la derecha y alejarse de los principios solos para revestirse de una dimensión más empírica,[6] el nacionalismo conduce directamente a las «doctrinas del odio» descritas por A. Leroy-Beaulieu, a las «guerras franco-francesas» hechas de violentos enfrentamientos internos, que oponen a los que se comprometen en nombre de una cultura propia de la identidad francesa, tal como resulta moldeada por su larga historia a través del «cemento» del catolicismo –por repetir la expresión de A. de Mun–, a los que se aferran a unos principios universalistas puestos en práctica en el momento de la Revolución.

Lo que Dreyfus no ve es que el tiempo del universalismo ha terminado y que ha sido reemplazado por un culto de la nación que algunos consideran incompatible con la presencia de todos

---

febrero 1990, pág. 137-138. Este texto se recoge en el precitado volumen de Louis Dumont, *L'idéologie allemande*.

6. Véase Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France*, París, Gallimard, 1982. Raoul Girardet, *Le nationalisme français*, París, Le Seuil, col. «Point», 1983.

los que siguen siendo considerados ajenos a la identidad francesa: este nacionalismo implica ineludiblemente la explosión de un súbito antisemitismo que todos los judíos adeptos apasionados del franco-judaísmo no pueden aprehender, pues permanecen fieles a la idea universalista de la integración en la República en el momento mismo en que, muchos, deberían encontrarse excluidos de ella.

Menos de medio siglo más tarde, en Alemania, sucedió una desventura semejante a Hannah Arendt, la cual, con el retraso que caracteriza la emancipación de los judíos alemanes en relación con sus correligionarios franceses, siguió también ese mismo camino hacia una integración y una asimilación considerada definitiva. La *Bildung* se impone como ideal a los judíos alemanes que encuentran en el racionalismo de Kant el fundamento de su integración en la nación alemana percibida como portadora de la Razón.

Sin embargo, en esta sociedad que rechaza el laicismo, resultan forzados a convertirse en un gran número antes de poder entrar plenamente en la germanidad. Con la reacción romántica que identifica nación con la *Gemeinschaft* tradicional, los judíos alemanes se encuentran a su vez desprevenidos. No pueden volver al *shtetl* y no desean, la mayor parte de ellos, unirse al movimiento sionista como forma específica de integración en una comunidad.[7]

Como muestra sutilmente Ernest Gellner,[8] Arendt, educada a través de la enseñanza de Goethe y no de la *Torah*, se encuentra no obstante atraída por el romanticismo germánico y lo atestigua su amor por Heidegger, a quien califica de «último romántico». Esta relación amorosa con el que va a convertirse en miembro del partido nazi y uno de sus respetados ideólogos viene a simbolizar la imposibilidad de su integración en la nueva comunidad romántica que se construye ante sus ojos ponien-

7. Véase Zygmunt Bauman, «Paradoxes of Jewish Assimilation», *Telos*, invierno 1988.

8. Ernest Gellner, *Culture, Identity and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pág. 78 y ss.

do fin a la sociedad surgida de la Ilustración, que le sirvió durante mucho tiempo de ideal y a la que dedicara ella más tarde muchos de sus escritos filosóficos.

La fe republicana del capitán Dreyfus era incompatible con el nacionalismo organicista de finales del siglo XIX, igual que el amor a la Ilustración y a la *Bildung* de los que da pruebas Arendt resulta irreconciliable con el romanticismo de una germanidad comunitaria homogénea. El nacionalismo aquí, el nazismo allí, en épocas diferentes, expresando también ritmos contrastados en los procesos de emancipación de cada Estado, tienen –uno y otro– consecuencias idénticas sobre el destino del capitán y de la filósofa, la cual, más tarde, se mostrará sin embargo tan paradójicamente severa frente al célebre militar francés. Ella no ve lo trágico de su situación de funcionario súbitamente rechazado por su Estado institucionalizado y abierto a todos los talentos, pues, poco preocupada por comparaciones sociológicas, no comprende la especificidad de este Estado laico a la francesa, tan diferente del poder político-religioso al que ella misma hace frente.

Sin embargo, si la nueva comunidad germánica se construye a partir de la raza, el nacionalismo francés fin de siglo busca más el fundamento de su identidad en el catolicismo. Uno y otro pretenden volver a cuestionar la diferenciación del Estado fuerte que, en cada una de estas dos sociedades, se ha constituido de modo casi idéntico como una máquina impersonal y burocrática que impone su orden al conjunto de la sociedad. Esta desdiferenciación del Estado en nombre de la primacía de la raza –en Alemania–, o del catolicismo –en Francia– implica en ambos casos un profundo acondicionamiento de la identidad nacional y, en particular, un reexamen de la noción de ciudadanía cuya dimensión universalista se impuso primero en Francia antes de nacer, de manera más frágil, en el interregno entre las dos guerras, en Alemania.

Esta observación no puede dejar de incitarnos a evocar aquí el fecundo carácter del mapa conceptual diseñado por Stein Rokkan por el cual éste instaura un lazo entre el tipo de código cultural, el tipo de Estado y la aparición de las formas de extre-

mismos como el nazismo, que él interpreta como un sustituto comunitario, de fundamento racista, de un Estado-nación que no ha podido conquistar su total legitimidad.[9] Stein Rokkan no examina, sin embargo, el surgimiento de los movimientos nacionalistas extremistas en Francia, donde el Estado fuerte ha podido, más o menos, acabar su institucionalización.

Inspirándonos en su modelización, podría adelantarse la hipótesis de que, en Francia, la gran legitimidad limita las consecuencias de la movilización nacionalista extremista que surge, por ejemplo, a partir del asunto Dreyfus, y que cuestiona el universalismo del Estado republicano en nombre de la necesaria permanencia de la identidad católica propia de la sociedad francesa. Es decir, «las guerras franco-francesas»,[10] por las que se identifica el excepcionalismo de Francia, encuentran aquí su verdadero resorte, a saber, el choque constante entre el Estado que pretende imponer a todos sus ciudadanos su orden universalista y la Iglesia católica, cuyos partidarios rechazan su legitimidad durante mucho tiempo, y mucho después de la Alianza. En este sentido, el nacionalismo que emerge en esta época se presenta como un movimiento de reconquista de la nación y de redefinición de su identidad, que implicaría la destrucción de un Estado republicano de principios excesivamente universalistas.

El nacionalismo «a la francesa», en este contexto particular, encuentra su especificidad. Aparece como una protesta dirigida contra los principios universalistas de la República, enunciada esencialmente en nombre de un catolicismo intransigente. Esta correlación entre nacionalismo y catolicismo que parece patente a partir de la década de mil ochocientos ochenta, revela

9. Stein Rokkan, «Un modèle géo-économique et geo-politique», *Communications*, 45, 1987. Guy Hermet cuestiona muy sutilmente la oposición entre catolicismo y protestantismo subrayando el carácter a veces opresivo del protestantismo, por ejemplo en los Estados Unidos y, en cambio, la contribución del catolicismo a la emergencia de la ciudadanía moderna, *en* P. Birnbaum y J. Leca, «L'individu-citoyen dans le christianisme occidental», *Sur l'individualisme*, París, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1986.

10. «La guerras franco-francesas», *Vingtième siècle*, enero-marzo 1985.

también la probable imposibilidad, en Francia, de una religión civil a la americana: ésta presupone un consenso, una aceptación de la República por las Iglesias e, inversamente, una presencia legítima de estas últimas en el seno de la sociedad.

Como no aparece la pareja Estado fuerte-Iglesia católica poderosa, en la medida en que, por una parte, el Estado sigue siendo débil y que, por otra parte, las Iglesias son múltiples, las religiones permanecen al margen de la vida pública y su separación del Estado es aceptada como algo que cae por su propio peso. Esta separación no resulta, pues, de un conflicto. Tales son las condiciones estructurales que producen el excepcionalismo americano cuya religión civil modela la conciencia y la identidad nacional.

Al describir esta noción de religión civil, Robert Bellah subraya su fundamento ético: su carácter religioso distinto, según él, de toda religión organizada como institución, facilita la simbiosis entre la política y la sociedad entera: para él, «la dimensión religiosa subtiende todo el edificio de la vida americana, incluido el sector político. Esta dimensión religiosa pública que llamaré religión civil americana se expresa por un conjunto de creencias, de símbolos y de ritos. La investidura de un presidente es un momento importante del ritual de esta religión, que reafirma, entre otras cosas, la legitimación religiosa de la más alta autoridad política».[11] El respeto a una razón superior, la idea de una justicia que impone a cada uno obligaciones, están en el corazón de esta religión civil que, distinta de toda Iglesia constituida, no deja de encontrar por ello su origen a partir de un protestantismo cargado a su vez de todo un conjunto de connotaciones hebraicas emanadas del Antiguo Testamento.

Y es desde luego porque «la nación debe responder de sus actos ante una justicia superior» por lo que los Estados Unidos evitan acaso más fácilmente todo impulso nacionalista idéntico a los que aparecen en el curso de las guerras franco-francesas. Según Bellah, «la religión civil en América no es el culto de la

11. Robert Bellah, «La religion civile aux Etats Unis», *Archives des sciences sociales des religions*, 35, 1973, pág. 10.

nación»: por ello, si los Estados Unidos han derivado a un expansionismo externo de tipo nacionalista, a semejanza de Francia, confundidas todas las opiniones políticas, consiguen evitar mejor, en un contexto político de gran descentralización de la vida política, las movilizaciones nacionalistas internas, las acciones colectivas violentas conducidas en nombre de los ideales de las derechas extremadas: nunca ha conocido movimientos nacionalistas centralizados, al modo del sistema político francés, con la amplitud de las ligas, de la Acción francesa, del pujadismo o también, del lepenismo.

Y aunque esta concepción de la religión civil no es igualmente compartida por todos en la medida en que la comunidad negra, o incluso los chicanos, apenas se adhieren a ella; aunque además, desde las presidencias de Nixon o incluso de Reagan, se encuentre como minada por la expansión de un liberalismo económico salvaje y el descenso de una moral transcendental sobre la que se apoya,[12] no se produce apenas un nacionalismo de masas y la John Birch Society o incluso la American Legion no se parecen en nada a las ligas a la francesa.

La inspiración puritana de la tradición política americana parece así poco propicia, en tal contexto de Estado débil, al surgimiento de movimientos nacionalistas de gran dimensión colectiva; por el contrario, en Francia, como observa el mismo Bellah, «la Revolución francesa, fundamentalmente anticlerical, intentó instaurar una religión civil anticristiana. Y en toda la historia de la Francia moderna se advierte la inmensidad del foso que separa el espíritu católico tradicional y el espíritu de 1789».[13] Lo que no percibe Robert Bellah es el origen histórico de tal antagonismo entre el Estado absolutista, revolucionario o republicano, y la Iglesia católica: resulta de una lógica de dominación exclusiva de la sociedad, proseguida incansablemente por ambos adversarios, preocupados por controlar sus valores y su socialización política.

12. Para una puesta a punto sobre la noción de religión civil en los Estados Unidos, véase Martin Marthy, *Religion and Republic, the American circumstance*, Beacon Press, Boston, 1987.

13. *Ibíd.*, pág. 18.

La lucha contra la Iglesia católica asegura la autonomización del Estado y su separación no puede inscribirse, pues, en el marco de una religión civil consensuada: la laicidad, símbolo de la legitimidad del espacio público, por su dimensión anticlerical casi siempre reafirmada, atestigua la profundidad del disenso que corta Francia en campos enemigos en el momento mismo en que el nacionalismo, pasado a la derecha, acentúa más el rechazo de un Estado considerado extraño a la identidad nacional, apoyada ésta en un catolicismo militante. En este sentido, la casi imposibilidad de una religión civil en Francia simboliza la constancia del enfrentamiento interno: al elegir cada uno su bando, o casi todos, el nacionalismo de las derechas radicales hostiles al Estado republicano va a hacer profesión casi siempre, durante mucho tiempo, de catolicismo.

Y se comprende mal que Robert Bellah, en un artículo posterior al precedente, llegue a considerar a Durkheim «el sumo sacerdote y teólogo de la religión civil de la Tercera República»[14] en la medida en que el célebre sociólogo desearía restaurar la omnipotencia de la moral. En realidad, Durkheim, en nombre del racionalismo y del positivismo, estima en *De la division du travail social* que el progreso de la sociedad lleva lógicamente a un ocaso normal de la religión y, si más tarde reconoce en cambio su papel funcional, es simplemente en la medida en que asegura el contrato social y no porque sea portadora de una verdad, expresión de la presencia de una divinidad superior.

La obra de Durkheim se comprende más bien como una teorización de la laicidad justificadora de la racionalidad de un Estado portador de la «conciencia clara»: Durkheim se ve entonces irremediablemente alineado entre los adversarios del catolicismo, y las derechas radicales, en su nombre, no cesarán

14. Rober Bellah, «Moral, religion et societe dans l'oeuvre durkheimienne», *Archives des sciences sociales des religions*, enero-marzo 1990, pág. 10. También Ruth Wallace acepta esta discutible interpretación de Durkheim «Emile Durkheim and the civil religion concept», *Review of religious research*, vol. 18, nº 3, 1977.

de atacarlo duramente. Frente a los intelectuales que se entregan a las alegrías de un nacionalismo patriotero, Durkheim pretende defender la primacía de los principios universalistas, incluso en el candente contexto del asunto Dreyfus.

El envite es claro: la identidad de la sociedad francesa descansa, para todos los que apoyan el bando republicano, en un racionalismo emanado del siglo de la Ilustración y que garantizaría la igualdad de todos los ciudadanos. Las religiones son entonces confinadas a la esfera privada y la Republica se presenta como un espacio público laico[15] cuyos símbolos, como la *Mariana* o incluso la *Sembradora*, se refieren sobre todo a una dimensión ideal: difundidos en el conjunto del territorio, rapidamente poblado de estatuas que banalizan el principio republicano separado de su origen revolucionario, estos emblemas aparecen como un instrumento de combate que puede, ciertamente, revestir a veces una dimensión cuasirreligiosa, por ejemplo por el nacimiento de una simbólica cercana a lo sagrado, pero subrayando que, con la victoria de los oportunistas, «la República no debe presentarse como una (contra)religión».

Sin embargo, en el marco mas general de las guerras franco-francesas, frente a la *Mariana* se yergue con frecuencia una *Juana de Arco* combativa, encarnación de un «contraculto nacionalista»[16] que lleva directamente a Vichy, el cual se dota de una contraimaginería que suprime cualquier alusion a la República, restableciendo la tradición monárquica del retrato de perfil de mariscal Petain; permitiendo la desaparición de la simbólica republicana, sea el retorno a un pasado lejano, el de los francos, simbolizado por la francisca,[17] sea tambien la victo-

15. Véase la tesis de Yves Delove, *La citoyenneté au miroir de l'école republicaine (et de ses contestations): politique et religion en France. 1870-1914*, Universidad de Paris I, 1991.

16. Véase Maurice Agulhon, *Marianne au pouvoir* Paris, Flammarion, 1989, pags. 91 y 326.

17. Maurice Agulhon, *Histoire vagabonde*, París, Gallimard, 1988, t. I, pag. 294.

ria de las alegorías religiosas que restablecen una estricta identidad entre Francia y su Iglesia católica.[18]

Desde esta perspectiva, el nacionalismo a la francesa parece desmentir la hipótesis general propuesta por Ernest Gellner según la cual este tipo de acción colectiva corresponde sobre todo al declinar de las identidades colectivas arraigadas en una realidad concreta, y a la formación reciente, por el contrario, de sociedades modernas impersonales, individualistas y relativamente unificadas, en las que la educación y los conocimientos están muy difundidos.

Para él, el nacionalismo no corresponde en nada a fuerzas antiguas, no es la emanación de culturas tradicionales, sino que se presenta más bien como un sustituto de las formas tradicionales de identidad colectiva.[19] En la Francia contemporánea, el nacionalismo contemporáneo continúa, no obstante, arraigándose sólidamente en grupos sociales dotados de visiones del mundo conservadoras y casi comunitarias. Desempeña más el papel de reacción a la voluntad de unificación atomizadora promovida por el Estado republicano.

En este sentido, el combate que mantienen, desde Gambetta, los republicanos contra el clericalismo provoca ineludiblemente una «guerra de las dos Francias»,[20] que enfrenta constantemente a los partidarios de la laicización del Estado y a los que desean restablecer el vínculo supuestamente consustancial entre la nación y el catolicisnio; por eso Maurice Agulhon estima justamente que «Francia aborda el siglo XIX con, virtualmente, dos folklores... La Iglesia católica había marcado la costumbre de sus pompas y sus decorados, prestados casi siempre a la

18. Laurent Gervereau, «Y a-t-il un "style Vichy"?», *en* L. Gervereau y D. Peschansky (ed.), *La propagande sous Vichy, 1940-1944*, Paris, BDIC, 1990.

19. Ernest Gellner, *Thought and Change*, Weidenfeld and Nicholson, Londres, 1964, cap. 7. Y, del mismo autor, *Nations and nationalism* Cornell University Press, Ithaca, 1983, capts. 4 y 5 (*Nations et nationalisme*, Paris, Payot, 1989)

20. Emile Poulat, *Liberté, laïcité, la guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris, Cerf Cujas, 1987.

Contrarrevolución e incitaba así involuntariamente a la revolución a dotarse de las armas psicológicas equivalentes»[21] gracias a emblemas y rituales adecuados para hacer avanzar su propia causa.

El nacionalismo a la francesa se convierte inevitablemente en una movilización contra el Estado republicano. Y en esta lucha que atraviesa la historia reciente de la Francia contemporánea, los protestantes,[22] igual que los judíos,[23] se enrolan en el bando de los que sostienen la supremacía del Estado en detrimento del de un nacionalismo referido casi siempre a un catolicismo que le sirve así de verdadera fórmula política, de ideología justificadora de su rechazo a la República.

Por reacción, se eleva en adelante un antiprotestantismo y un antisemitismo nacionalista hostil al Estado republicano universalista, cuya latente estructura permanece casi intacta desde el cambio de siglo hasta la época contemporánea.[24]

Este catolicismo intransigente[25] modela la tradición contrarrevolucionaria que emerge bajo la Tercera República y de que Maurice Barrès da una perfecta ilustración cuando declara: «Considero que la nacionalidad francesa está estrechamente vinculada al catolicismo, que ella se ha formado y desarrollado en una atmósfera católica y que, al intentar destruir, arrancar de la nación ese catolicismo, tan estrechamente enlazado con todas nuestras maneras de sentir, no podéis prever todo lo que arrancaréis».[26]

21. Maurice Agulhon, *Marianne au combat*, París, Flammarion, 1972, págs. 49 y 119.

22. Vease, por ejemplo, Jean Bauberot, «En 1990, la laïcité pour une confession minoritaire: le protestantisme», en *Genèse et enjeux de la laïcité*, Labor et Fides, París, 1990, pag. 119.

23. Véase, por ejemplo, cierto número de observaciones sobre este punto en Pierre Birnbaum (ed.), *Histoire politique des juifs de France, entre universalisme et particularisme*, Presses de la FNSP, 1990.

24. Pierre Birnbaum, *Un mythe politique: «La République juive», de Léon Blum a Pierre Mendes France*, Paris, Fayard, 1988.

25. Jean-Marie Mayeur, «Catholicisme intransigeant, catholicisme social, démocratie chrétienne», *Annales*, marzo-abril 1972.

26. Maurice Barrès, *Bulletin officiel de la Ligue de la Patrie française*, 1º enero 1907.

El nacionalismo de un Barrès ilustra el rechazo definitivo de un Estado vuelto hacia el universalismo: se basa en un antiintelectualismo y un antirracionalismo consecuencia del papel representado por los intelectuales durante el asunto Dreyfus; se vuelve, por el contrario, hacia una apología de la raza, de la tierra, la defensa de un organismo nacional que lo impulsa cada vez más a asociar nacionalismo y catolicismo: al término de su evolución, Barrès abandona toda dimensión anticlerical y declara que «el catolicismo forma parte incorporada, confundida con Francia; es "la expresión de nuestra sangre"».[27]

Cercano a Drumont, que no era un católico muy practicante, se adhiere a sus tesis antiprotestantes y sobre todo antisemitas y se compromete en un combate de una violencia inaudita contra los judíos, a los que hace responsables de la decadencia de Francia. En *Mes Cahiers*, Barrès se dirige a Drumont para declararle: «Lo quiero a Vd. sobre todo porque he nacido nacionalista», y rendirá homenaje incesantemente a «su genio verdadero».

Al acentuar, además, ciertos rasgos característicos de la tradición contrarrevolucionaria expresados tanto en el abate Barruel como en De Bonald,[28] Barrès contribuye a reforzar este vínculo entre paradigma nacionalista e identificación con el catolicismo que va a marcar desde entonces a la Francia moderna y a aumentar más el odio o los prejuicios[29] hacia todos lo que se reconocen en otras culturas, de los protestantes a los judíos y, en nuestros días, a los musulmanes, negándoles alternativamente el derecho a la nacionalidad o, incluso, la ciudadanía francesa.

Es crucial la importancia de Drumont en la explosión de este

27. Véase Zeev Sternhell, *Maurice Barrès et le nationalisme français* (1972), París, Ed. Complexe Bruxelles, 1985, pág. 306. Este libro describe notablemente la evolución de las relaciones entre nacionalismo y catolicismo en el pensamiento de Barrès.

28. Véase Gérard Gengembre, *La contre-révolution ou l'histoire désespérante*, París, Imago, 1989.

29. Véase Pierre Birnbaum, «Haines et préjugés», en J.-F. Sirinelli y E. Vigne, *Histoire des droites en France* París, Gallimard, 1991 (en prensa).

nacionalismo específico, asociado en adelante a las derechas extremas. Notemos, por ejemplo, la observación de Charles Maurras, según la cual «la fórmula nacionalista ha nacido casi enteramente de Drumont; y Daudet, Barrès, nosotros todos, hemos empezado nuestra obra bajo su inspiración». Los libros incendiarios de Drumont, en primer lugar *La France juive* o *La Fin d'un monde*, pero también *La Libre Parole*, su diario ampliamente difundido por el territorio y que influyó en numerosos libelos, igual que una parte importante de la prensa católica –como *La Croix*– modelan definitivamente este nuevo nacionalismo de exclusión cuya referencia casi única llega a ser, cada vez más, el catolicismo intransigente.[30]

Rechazando una laicidad considerada como mutiladora y destructora de la franciedad verídica, este nacionalismo reaccionario, que llega a identificarse con los designios de las derechas extremas al impulsar lo más lejos posible la lógica de las guerras franco-francesas, adquiere una visibilidad cada vez mayor, desde la época de las ligas al período de entreguerras y a Vichy.

Salvo presión excepcional, en el momento de las descolonizaciones y de la experiencia Pierre Mendes France, esta corriente sigue perdiendo su influencia bajo la IVª República, dado sobre todo su gran compromiso con Vichy: el mundo católico parece esta vez aliarse definitivamente con la República y, en nuestros días, incluso los católicos practicantes regulares consideran legítima la separación de la Iglesia y el Estado.[31] En 1989, según *La Croix*, «la República ya no está por construir. Es. Y apenas se cuestiona seriamente el régimen republicano»; y este

30. Sobre Drumont y la formacion de este catolicismo radical, véase Stephen Wilson, *Ideology and experience, antisemitism en France at the time of the Affair Dreyfus*, Londres, University Press, 1982; Michel Winock, *Edouard Drumont et Cie, antisémitisme et fascisme en France*, Paris, Le Seuil, 1982; Frederick Busi, *The Pope of antisemitism, the career and legacy of Edouard Drumont*, University Press of America, Nueva York, 1986. Vease tambien Pierre Sorlin, *La Croix et les juifs*, Paris, Grasset, 1967.

31. Sondeo SOFRES-*La Croix* del 11 de abril de 1989, *La Documentation catholique*, 18 de junio de 1989.

diario subraya a su vez «la conquista irreversible de la laicidad» que tantas luchas suscitaba hace poco tiempo. «La guerra ha terminado», proclama además.[32]

Los herederos de Drumont, igual que los fieles de Barrès y de Maurras, no dejan de beneficiarse en nuestros días de una coyuntura excepcionalmente favorable a sus tesis extremas. La corriente del Frente Nacional se apoya de nuevo en la dependencia integrista para hacer resurgir los rechazos de antaño: inscribe por otra parte su acción en un contexto más general en el que el elector francés, lejos de hacerse más «racional», parece determinar siempre su elección esencialmente en función de una variable religiosa, votando mayoritariamente por la derecha los católicos practicantes, incluso irregulares.[33]

De manera general, se observa aún en nuestros días que «cuanto más importante es el nivel de integración en el catolicismo, más cercano es el sentimiento a los católicos vinculados a la tradición».[34] Por otra parte, «si la intoleracia es independiente de la confesión y de la práctica religiosa, aumenta regularmente el autoritarismo con el grado de integración en la comunidad católica y sus valores».[35]

El avance del Frente Nacional atestigua este florecimiento de los valores etnocéntricos que alimentaron durante mucho

32. *La Croix*, 30 de abril y 11 de julio de 1989.

33. Véase, *L'électeur français en questions*, París, Presses de la FNSP, 1990, pág. 206.

34. Guy Michelat, «L'identite catholique des Francais, les dimensions de la religiosité», *Revue française de sociologie*, julio-septiembre 1990, pag. 380. J.-M. Donegani y G. Lescanne estiman por su parte que se asiste al «progresivo abandono del catolicismo como sistema de valores que unifica toda la vida». J.-M. Donegani y G. Lescanne, *Catholicismes de France*, Desclee Bayard-presse, París, 1986, pág. 274. Al hacerse múltiples las identificaciones personales, el comportamiento político perdería casi toda especificidad. Véase también Henri Madelin, «Catholiques dans la vie politique française», *Etudes*, marzo 1988.

35. Nonna Mayer, «Ethnocentrisme, racisme et intolérance», en *L'électeur français en questions*, *op. cit.* pag. 40. Sobre los lazos entre nacionalismo y catolicismo, véase el libro clásico de Guy Michelat y Jean-Pierre Thomas, *Dimensions du nationalisme*, París, Armand Colin, 1962, pág. 37.

tiempo el nacionalismo a la francesa y suscita de nuevo, en nuestros días, su reemergencia en franjas cada vez menos estrechas de la sociedad. Y si los propios simpatizantes del Frente Nacional van menos a misa que los de la derecha clásica y parecen tener menos confianza que éstos en la Iglesia, si muchos de ellos se dicen no creyentes,[36] si algunos de sus intelectuales vuelven sus miradas más bien hacia el paganismo,[37] este movimiento en su conjunto no deja de integrarse ideológicamente en una nebulosa que prolonga en nuestros días la dependencia del catolicismo intransigente.

Sus ideólogos son muy a menudo los mismos que los que animan las revistas más integristas en las que difunden valores de un nacionalismo semejante al de Drumont o de Maurras.

Jean Madiran, uno de los intelectuales del Frente, se adhiere a esta dependencia integrista, en la cual se concentra en nuestros días el nacionalismo «a la francesa» surgido del cambio de siglo. Célebre por su denuncia de los «cuatro o cinco estados confederados» que actualiza y justifica la fórmula de Maurras según la cual los judíos y los protestantes, en compañía de los francmasones, formarían un «Estado dentro del Estado», ataca con una violencia extremada a los judíos, a los francmasones, a los protestantes, a los metecos y a los comunistas, habiéndose transformado los metecos, según él, en «*chobiz* de los intelectuales cosmopolitas».

Para él, es un hecho, «el poder judío existe, no es un mito, es soberano»: de ahí una «colonización de la Francia cristiana». Como adelanta Jean Madiran, «herederos en peligro de ser los últimos supervivientes del pueblo de la catedral y de la cruzada, de la caballería y de la misión, estamos colonizados».[38]

Se ha subrayado poco esta estrecha correlación entre esta

36. Jean Ranger, «Le cercle des sympathisants», *en* Nonna Mayer y Pascal Perrineau, *Le Front national à découvert*, París, Presses de la Fondation Nationale des sciences politiques, 1989, pag. 139. Véase también Birgitta Orfali, *L'adhesion au Front national*, París, Éditions Kimé, 1990.

37. Ariane Chebel d'Appollonia, *L'extrême-droite en France, de Maurras a Le Pen*, Bruselas, Complexe, 1988.

38. Jean Madiran, «Les quatre ou cinq Etats confédéres», *Itineraires*, número especial, fuera de serie, octubre-noviembre, 1979.

mística declarada de un catolicismo puro y duro y la reaparición en la Francia contemporánea de un antisemitismo virulento, que se impone ampliamente sobre las demás «doctrinas de odio», acompañado más bien de una violenta hostilidad hacia los musulmanes.

En sus escritos más dedicados a los problemas religiosos, Jean Madiran parte en guerra contra el laicismo, verdadera «herejía cristiana»,[39] se alarma de la protestantización de la Iglesia católica, afirma que ésta data de la condena de la Acción francesa que asesta un golpe fatal a la verdadera tradición católica francesa; se levanta contra la «persecución» de los católicos tradicionalistas, aumentada además, en 1944-1945, por las «10.000 ejecuciones sumarias, en su mayor parte de católicos del Syllabus que se habían adherido naturalmente a la revolución nacional del mariscal Petain... Y más de un millón de condenas diversas, de encarcelamientos, de revocaciones, de destituciones. La nación sentada en el banquillo».

Para Madiran, aún hoy, «el poder temporal, distinto del poder espiritual, no es solamente el Estado, sus ministros y sus prefectos. Éstos, tales como son hoy, ajenos al cristianismo, el cristiano los sufre porque no puede hacer otra cosa... Lo cívico de una nación como Francia implica el catecismo romano y la misa tradicional. ¿Necesitarán los católicos franceses que sea el agnostico Maurras quien venga una vez más a reenseñárselo?».[40]

Esta dependencia nacionalista antiestatal, antirrepublicana, que se proclama de un catolicismo intransigente, da pruebas en nuestros días de una gran vitalidad. André Figueras, mascarón de proa de la dependencia de Saint-Nicolas-du-Chardonnet, canta en muchas obras elogios de Maurras y Barrès, las virtudes de la Francia de los monasterios, que los obispos traicionarían[41] tanto más fácilmente cuanto que «las infiltraciones enemigas en

39. Jean Madiran, *L'hérésie du XXe siecle*, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1968, pág. 85.

40. Jean Madiran, *Réclamation au Saint-Pere*, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1974, págs. 54, 65-66, 71, 123-124.

41. Vease, por ejemplo, Andre Figueras, *Traite du balayage, liberte, egalite, fraternite, du balai!*, Publications Andre Figueras, Paris, 1985.

la Iglesia», esencialmente de los judíos, golpean cada vez más duramente a los católicos tradicionalistas.[42]

Se multiplican las referencias a la obra salvadora de Drumont mientras que se publican de nuevo sus obras, así como las de sus herederos, Henry Coston, su habitual y siempre muy activo portavoz, esforzándose sin cesar en actualizar sus tesis y en aplicarlas a la Francia contemporánea. H. Le Caron afirma que se asiste a «la descomposición de la sociedad cristiana en la cual los hombres políticos judíos, los *media* judíos, juegan un papel importante» y denuncia el papel del cardenal Lustiger en la «judaización» de la sociedad francesa.[43]

Reclama como muchos otros, una vigorosa reacción contra esta subversión conducida para mayor provecho del Demonio. En esta perspectiva, Francia debe recuperar la tradición de De Maistre y de Maurras y volver a Cristo combatiendo tanto a los protestantes como a los judíos y poniendo fin a la democracia.[44]

Se reconstituye poco a poco un «nacional-catolicismo» fiel a Maurras alrededor del abate Georges de Nantes o también de monseñor Lefebvre, junto al cual se agrupa una gran parte de la extrema derecha nacionalista, cercana con frecuencia al movimiento lepenista: de Pierre Sidos a François Brigneau, Jean Madiran, todo el conjunto de los nostálgicos de la tradicion católica y de la Francia realista o de extrema derecha, canta alabanzas de los «cruzados», de estos «conquistadores» que son las tropas de Saint Nicolas de Chardonnet, que no vacilan en pasar a la acción a semejanza del movimiento Chrétien-Solidarité.[45]

42. Vease Édith Delamare y otros, *Infiltrations ennemies dans l'Eglise*, Documents et témoignages, París, 1970. Veanse tambien Jean Ousset, *Pour qu'il regne*, Dominique Martin Morin, Angers, 1986, obra en la que se ataca vigorosamente a los protestantes, a los francmasones y a los judios en nombre de la defensa del catolicismo, pag. 238 ss. Agradezco a Francois Backman el haberme dado a conocer algunos de estos panfletos.

43. H. Le Caron, *Dieu est-il antsémite?*, Editions Fideliter, Escurolles, 1987.

44. Véanse Jacques d'Arnoux, *L'heure des heros*, Resiac, Montsurs, 1980; Dom Gerard, *Demain la chretiente*, Dismas, Dion-Valmont, 1986.

45. Véase Franck Lafage, *Du refus au schisme, le traditionnalisme catholi-*

Ese «nacional-catolicismo» corresponde también a un «tradicio-nacionalismo» que enlaza el nacionalismo maurrasiano con el catolicismo integral.[46] Monseñor Lefebvre es sin duda alguna el verdadero héroe de estos nuevos cruzados, es su figura carismática indiscutible.[47]

Transmitida por una amplia prensa que va de *National-Hebdo* a *Minute*, *Itinéraires*, *Présent*, *Révision*, *Lecture et Tradition* o, incluso, *L'Anti-89*, esta ideología nacionalista extremista es, ciertamente, heterogénea y sus defensores se enfrentan, a veces duramente, sobre puntos de doctrina que los separan (republicanos y monárquicos, conservadores y fascistas, católicos integristas y ateos, etc.); pero, estimulada por el bicentenario de la Revolución francesa a la que sigue considerando como el principio del «judeo-anarco-protestantismo»,[48] parece resurgir intacta, dispuesta a suscitar nuevas movilizaciones favorables a la implantación electoral del Frente Nacional, movimiento que ha sabido captar esas múltiples tradiciones de las derechas extremas y reunirlas para intentar construir una nueva República, verdaderamente «francesa»,[49] cuya identidad católica justificaría la exclusión de la ciudadanía de numerosos franceses considerados en adelante «cosmopolitas», de los que la nación debería protegerse para mantener su propia cultura.

La época parece prestarse cada vez más a la emergencia de

---

que, París, Le Seuil, 1989, pág. 99 y ss. Véase también Jacques Maître, «Catholicisme d'extrême droite et croisade anti-subversive», *Revue française de sociologie*, 1961, vol. 2; Jean-Yves Camus, «Intégrisme catholique et extrême-droite en France. Le parti de la contre-révolution (1945-1988)», *Lignes*, octubre 1988.

46. Pierre-André Taguieff, «Nationalisme et réactions fondamentalistes en France», *Vingtième Siècle*, enero 1990.

47. Véanse las obras apologéticas de Denis Marchal, *Mgr Lefebvre, 20 ans de combat pour le sacerdoce et la Foi*, París, Nouvelles Éditions Latines, 1988; Roland Gaucher, *Mgr Lefebvre, combat pour l'Église*, París, Éditions Albatros, 1976; Paul Sérant, *Les grands déchirements des catholiques français, 1870-1988*, París, Perrin, 1989.

48. *Le Monde*, 18 de octubre de 1987.

49. Pierre-André Taguieff, «Un programme revolutionnaire?», en N. Mayer y P. Perrineau, *Le Front National a découvert*, *op. cit.*

nuevas «guerras franco-francesas» cuyas conclusiones parecen tanto más inciertas cuanto que se sitúan en tiempos en los que retroceden algo, tanto las fronteras del espacio publico como la legitimidad de la laicidad o, también, la ciudadanía militante y el ideal republicano.

CAPÍTULO 6

LOS MODELOS EXPLICATIVOS DEL ORIGEN DE LAS NACIONES Y DEL NACIONALISMO
REVISIÓN CRÍTICA

por
Christophe Jaffrelot[1]

La idea de que las ciencias sociales no han conseguido proponer sino una teoría subdesarrollada del nacionalismo (Stokes, 1978) procede en parte de la verificación de un fracaso terminológico: «Ninguna teoría particular del nacionalismo ha podido suscitar una amplia aceptación, y cuando determinados autores emplean el término, tienden a no definirlo» (Waldron, 1985, pág. 420).

De ahí numerosos alegatos en favor de una clarificación terminológica (Connor, 1978; Mac Kay & Lewis, 1978; Haas, 1986, y Ma Shu Yun, 1990). Parece sin embargo que la utilización de cierto vocabulario deriva directamente de los presupuestos teóricos de un autor y que una clasificación de los modelos explicativos del nacionalismo a partir de los paradigmas que los subtienden va necesariamente paralela con una clarificación terminológica.

Este postulado explica la ausencia de desarrollos dedicados a los problemas terminológicos en esta revisión crítica de las

1. Agradezco a Jean Leca y a Pierre-Andre Taguieff su lectura crítica de una primera versión de este texto.

principales teorías del nacionalismo, que no pretende ser sino una primera «ordenación» de un sector profuso (ejercicio recientemente emprendido desde otra perspectiva por Richmond (1987) y Haas (1986).

La búsqueda de modelos explicativos de la emergencia del nacionalismo constituye una subdisciplina de la ciencia política, reciente y a la vez particularmente activa. Hasta la Segunda Guerra Mundial, el tema constituía un monopolio de los historiadores, que se aplicaban a caracterizarlo por medio de relatos y comparaciones (Shafer, 1964, pág. 257) o de tipologías como Hans Kohn y Carlton Hayes. Sin embargo, a partir de los años 1950 se difunden por el mundo anglosajón modelos que recurren a los instrumentos de la sociología política (como las estadísticas que Karl Deutsch utiliza aquí por primera vez) y, desde entonces, la producción literaria sobre este tema no ha dejado de ampliarse y diversificarse en Gran Bretaña y en los Estados Unidos, dejando Francia, por su parte, en gran medida este campo de estudio a los historiadores.[2]

Para organizar estas múltiples teorías y traducir el lenguaje que cultivan sus autores, procederemos a una agrupacion alrededor de tres paradigmas: el de la modernización en términos económicos y técnicos, el de la permanencia de las etnias y el de la difusión o de la construcción ideológicas.

I. Modernizacion y nacionalismo

Las teorías analizadas bajo este epígrafe se caracterizan todas por una valorización de los procesos de modernización al explicar el nacionalismo.

«Modernización» y «nacionalismo» revisten aquí una significación adecuada a este paradigma: el primer término remite al cambio social inducido por transformaciones materiales (eco-

2. Éstos se han interesado principalmente por los discursos, símbolos y mitos nacionalistas (Girardet, 1965 y 1986; Nora, 1986; Winock, 1990).

nómicas, tecnológicas) y el segundo designa de entrada no una ideología, sino más bien un estado de espíritu, un sentimiento nuevo vinculado a la modernización y por el cual una población dada se reconoce como perteneciente a una misma «nación».

A. La escuela del «Nation-building»

1. La formación de los Estados-nación: una macrohistoria comparativa.

La primera variante de la escuela del «Nation-building» a la que pasaremos revista considera los efectos de la modernización a partir de los inicios de la historia moderna. Su principal representante, S. Rokkan, en efecto, inscribiéndose en el marco de una «macrohistoria» comparativa de los territorios de la Europa occidental» (Rokkan, 1987, pág. 75), afirma:

> No pueden explicarse las variaciones marcadas en la estructuración de las políticas de masas en Europa occidental sin analizar las diferencias decisivas en las condiciones iniciales y los primeros procesos de organización territorial, de construcción de los Estados y de combinaciones de los recursos. (*Ibíd.*, pág. 76.)

El estudio de la emergencia de los primeros Estados-naciones europeos se apoyará, pues, aquí en el análisis, a partir de la época medieval, de las variables económicas, territoriales y culturales cuyo orden de enunciación traduce cierta valorización de los procesos materiales. El examen de estas variables permite reconstituir las etapas de la formación de las naciones y explicar sus características.

La evolución de cada una de estas tres variables es cuantificable a partir de datos específicos tales como, para los siglos XVI-XVIII, la densidad de la red de las ciudades mercantiles, la fuerza administrativo-militar de los centros monárquicos y la homogeneidad lingüística y religiosa (Rokkan *et al.*, pág. 23).

Este método de investigación implica la recogida del mayor número de indicios cuantificados posible y Rokkan será, por otra parte, un constante defensor de la acumulación de las estadísticas en la ciencia política (Merrit y Rokkan, 1966).

La aportación mayor de estas técnicas de investigación reside sin duda en la construcción de tipologías que siguen siendo muy útiles para nuestra comprensión de la historia europea, pero que se revelan también muy complejas cuando pretenden abarcar todas las áreas culturales (Rokkan, 1975, págs. 592-595). El interés de estos trabajos resulta, sobre todo, limitado para nuestro propósito por el poco espacio que conceden al concepto de «nación». Ésta, percibida como la resultante de procesos a largo plazo no es apenas analizada salvo a través de su marco institucional, el Estado.

En cuanto al nacionalismo, no es objeto de atención alguna particular. Su examen se reduce, de hecho, a la variante cibernética de la escuela del «nation-building», cuya figura central, K. Deutsch, aspira a formular un verdadero modelo de nacionalismo concediendo siempre la prioridad a los datos estadísticos, pero concentrándose en la «modernización» vinculada a las revoluciones tecnológicas de la era industrial.

2. La variante cibernética.

En una obra pionera de 1953 (cuya reedición de 1969 utilizamos), K. Deutsch expresaba su preocupación por renovar el estudio del nacionalismo que los historiadores asimilaban, erróneamente según él, a «un simple "estado de espíritu" sin causas tangibles» (Deutsch, 1969, pág. 16). Éstas, no solamente existen, sino que son cuantificables. De ahí su proyecto de formar «un modelo conceptual» de los procesos del nacionalismo y de la nacionalidad (...) que reunirá los hechos conocidos y facilitará algo más la previsión y el control de los acontecimientos» (*Ibíd.*, pág. 86).

Situado en una perspectiva cibernética, K. Deutsch postula que «los procesos de comunicación son el principio de la coherencia de las sociedades, de las culturas, e incluso de las personalidades individuales» (*Ibíd.*, pág. 87). Al estar la cultura «fun-

dada en una comunidad de comunicación», siempre existe una coincidencia mínima entre una cultura y una sociedad, que define una intensa división del trabajo, en la medida en que esta complementariedad en el trabajo implica una comunicación constante.

K. Deutsch deduce de ello que «un grupo importante de personas vinculadas por hábitos complementarios [propio de la cultura-sociedad], y por facilidades de comunicación puede ser llamado pueblo» (*Ibíd.*, pág. 96). No se evoca, sin embargo, el sentimiento nacional, como si la pertenencia a una comunidad nacional se diese por añadidura. Este problema será considerado en la sección siguiente.

Este ángulo de análisis puede, sin embargo, iluminar el proceso de construcción de las naciones. En esta lógica, puede, en efecto, explicarse o preverse la formación de una nación en función del grado de cohesión de una cultura-sociedad que es mensurable a partir del nivel de desarrollo de las redes de comunicación. Pues si según la «definición funcional de nacionalidad» que da Deutsch, esta última «consiste en la facultad de comunicar efectivamente y a propósito de numerosos temas con los miembros de un vasto grupo más que con los que le son extraños» (*Ibíd.*, pág. 97), esta capacidad puede adquirirse; el tamaño de una nación y su cohesión son incluso directamente función del grado de avance de este aprendizaje.

Éste puede apreciarse por medio de varios indicadores cuya lista facilita el autor (que no puede ser exhaustiva, pues los caminos por los que se produce la comunicación son múltiples) y en los primeros lugares de la cual figuran los índices de urbanización, de población activa en los sectores secundario y terciario, de lectura de la prensa, el numero de estudiantes, de inmigrantes, de personas relacionadas por el correo... Pues todos estos indicios atestiguan un grado de «movilizacion social», es decir, de inserción en redes de comunicación más densas que las de las sociedades tradicionales.

El análisis de K. Deutsch se basa, en efecto, en la oposición entre sociedad tradicional y sociedad industrial, implicando el paso de la primera a la segunda una «movilización social» acre-

centada. La importancia concedida al fenómeno de la modernización aparece explícitamente, por otra parte, en la conclusión de la obra:

> «Un factor decisivo de la asimilación y de la diferenciación nacionales ha resultado ser el proceso fundamental de la movilización social que acompaña al crecimiento de los mercados, de las industrias y de las ciudades, y finalmente de la alfabetización y de las comunicaciones de masas. (*Ibíd.*, pág. 188.)

Dedúcese de ello, en relación con los indicadores antes enumerados, que un elemento como el desarrollo de los mercados, aunque esencial para su razonamiento, será difícilmente cuantificable,

Por lo demás, dando cuenta del modelo de K. Deutsch, S. Rokkan lamentaba que «en el análisis de sus cuatro "paísesejemplos", Deutsch no hubiera utilizado sino *un* criterio de movilización cada vez: la urbanización en Finlandia y en la India, la proporción de los sectores secundario y terciario en Checoslovaquia y en Escocia» (Rokkan, 1970, pág. 67). A sus ojos, aparte de la ausencia «de formulaciones explícitas de las relaciones funcionales entre las tasas de asimilación y de movilización y la estructura nacional finalmente producida», no se encontraban en esta teoría «generalizaciones fácilmente identificables que permitiesen efectuar tests empíricos sobre un amplio abanico de naciones. El modelo de Karl Deutsch es esencialmente heurístico: sugiere una prioridad en la recogida de datos comparativos y nos exhorta simplemente a desarrollar generalizaciones de manera inductiva, a través del tratamiento de tal material» (*Ibíd.*, pág. 51).

3. Críticas y complementos.

La primera reserva realmente importante que suscita el modelo de K. Deutsch afecta precisamente a la falta de referencia a un sentimiento nacional fuera de sus manifestaciones institucionales (el Estado) o «materiales» (una red de carreteras, me-

dios de comunicación que utilizan una lengua unica, etc.), cosas todas que pueden formar, en la lógica de Karl Deutsch, la condición y luego el vehículo de una conciencia nacional, pero de las que no puede deducirse la naturaleza de esta.

El trabajo de Benedict Anderson -fundado en gran parte en los procesos de comunicación- proporciona desde este punto de vista un complemento útil al de Karl Deutsch. En la Epoca Moderna, la revolucion en el campo de los valores se traduce, según él, por:

> A. La pérdida de una lengua de la religion (como el latín) con el crédito de favorecer el acceso a la Verdad.
> B. El declive de la idea de que la sociedad esta organizada de modo natural alrededor de soberanos de derecho divino.
> C. El abandono de una concepcion «fatalista» y no historica del tiempo, en la que la cosmologia no se distinguía de la historia humana.

Estas rupturas culturales coinciden con el desarrollo de las técnicas de la edición y de la emergencia de un capitalismo editorial cuyo impacto va a ser considerable. La literatura novelesca y periodística implica, en efecto, una concepción del tiempo a la vez homogénea y vacía en la que los acontecimientos se organizan según una lógica secuencial, cronologica. El lector se ve situado en una cierta fecha y en el interior de una cierta cultura en la que observa a unos personajes representando su papel según un eje temporal lineal; ahora bien, ésa es la situación del hombre al considerar su nación, que constituye del mismo modo una entidad abstracta cuyos criterios son el arraigo en el pasado, la tensión hacia el futuro y la identidad fundamental a través de ese tiempo:

> La idea de un organismo social que evoluciona según un tiempo homogéneo y vacío es una analogia precisa de la idea de nación, concebida así como una comunidad sólida que se desplaza con regularidad en la historia. Un ameri-

cano no encontrará ni conocerá nunca el nombre de más de un puñado de sus aproximadamente 240 millones de compatriotas (...) Pero tiene completa confianza en la actividad regular, anónima y simultánea de éstos. (Anderson, 1983, pág. 31.)

Por otra parte, el desarrollo de la prensa procura el sentimiento de pertenecer a una «comunidad imaginaria», suscitando en un mismo momento los mismos pensamientos entre los miembros de una cultura nacional, cuyas fronteras están delimitadas por el lenguaje:

> La significación de esta ceremonia (...) [el hecho de abrir el periódico] es paradójica. Se efectúa en una intimidad silenciosa y absorta. Sin embargo, cada hombre inmerso así en la comunicación es muy consciente de que la ceremonia que él ejecuta la reproducen simultáneamente millares (o millones) de otras personas de cuya existencia está seguro, pero cuya identidad ignora totalmente. Más allá, esta ceremonia se repite cada día o cada media jornada del calendario. ¿Qué visión más clara puede darse de la comunidad secular, históricamente cronometrada? Al mismo tiempo, el lector de periódicos, al observar que unas réplicas exactas de su propio diario son «consumidas» por sus vecinos, gentes que él encuentra en el metro o en la peluquería, se ve continuamente confirmado en la idea de que el mundo imaginado está arraigado de manera visible en la vida cotidiana. (*Ibíd.*, pág. 39).

Esta caracterización del sentimiento nacional, como hecho mental subtendido por el desarrollo de los medios de comunicación de masas, puede venir a completar el modelo cibernético de K. Deutsch en el que se decían pocas cosas sobre la naturaleza y el origen de la conciencia nacional.

La crítica principal dirigida a K. Deutsch se refiere a su convicción de que la modernización provocará una desaparición de los particularismos étnicos y la asimilación de los gru-

pos minoritarios por el grupo dominante: los miembros de los grupos periféricos que participan en la movilización social se verán obligados a aceptar los modos culturales del grupo dominante, aunque no sea sino para participar en la división del trabajo practicada en los centros urbanos; en cuanto a «la asimilación entre las personas fuertemente arraigadas en su propia comunidad y los lugares en los que nacieron progresara generalmente mucho más despacio de lo que lo haría en el seno de la población movilizada, pero se realizará, aunque esto pueda tardar varias generaciones» (Deutsch, 1969, pág. 162), pues las redes de comunicación no cesarán de penetrar cada vez más profundamente en el país.

En un texto más tardío, K. Deutsch define incluso las etapas por las cuales se supone que se realiza el proceso de construcción nacional:

> Resistencia abierta o latente a la amalgama política en un Estado nacional común; integración mínima hasta el consentimiento pasivo ante las órdenes de tal gobierno; integración política más profunda hasta el sostén activo de tal Estado común, pero perpetuando la cohesión y la diversidad del grupo étnico y cultural, y, finalmente, la coincidencia de la amalgama política y la integración con asimilación de todos los grupos en un lenguaje y en una cultura comunes –tales podrían ser las principales etapas de un camino que va desde las tribus a la nación (...) ¿Cuánto tiempo tardan en realizarse las secuencias de tales etapas en unas tribus o en cualesquiera otros grupos étnicos en un país en desarrollo?
>
> No lo sabemos, pero la historia europea sugiere al menos algunos elementos de respuesta. (Deutsch, 1966, páginas 7-8.)

Las reservas que suscita esta visión son principalmente de dos órdenes: por una parte, el autor da pruebas de un etnocentrismo teleológico al suponer que grupos étnicos tan específicos como las tribus africanas deban seguir el mismo proceso de

pos minoritarios por el grupo dominante: los miembros de los grupos periféricos que participan en la movilización social se verán obligados a aceptar los modos culturales del grupo dominante, aunque no sea sino para participar en la división del trabajo practicada en los centros urbanos; en cuanto a «la asimilación entre las personas fuertemente arraigadas en su propia comunidad y los lugares en los que nacieron progresará generalmente mucho más despacio de lo que lo haría en el seno de la población movilizada, pero se realizará, aunque esto pueda tardar varias generaciones» (Deutsch, 1969, pág. 162), pues las redes de comunicación no cesarán de penetrar cada vez más profundamente en el país.

En un texto más tardío, K. Deutsch define incluso las etapas por las cuales se supone que se realiza el proceso de construcción nacional:

> Resistencia abierta o latente a la amalgama política en un Estado nacional común; integración mínima hasta el consentimiento pasivo ante las órdenes de tal gobierno; integración política más profunda hasta el sostén activo de tal Estado común, pero perpetuando la cohesión y la diversidad del grupo étnico y cultural, y, finalmente, la coincidencia de la amalgama política y la integración con asimilación de todos los grupos en un lenguaje y en una cultura comunes –tales podrían ser las principales etapas de un camino que va desde las tribus a la nación (...) ¿Cuánto tiempo tardan en realizarse las secuencias de tales etapas en unas tribus o en cualesquiera otros grupos étnicos en un país en desarrollo?
>
> No lo sabemos, pero la historia europea sugiere al menos algunos elementos de respuesta. (Deutsch, 1966, páginas 7-8.)

Las reservas que suscita esta visión son principalmente de dos órdenes: por una parte, el autor da pruebas de un etnocentrismo teleológico al suponer que grupos étnicos tan específicos como las tribus africanas deban seguir el mismo proceso de

integración nacional que los Estados-naciones de Europa; por otra parte, ciertos autores han mostrado que

> la progresión de los medios de comunicación y de transporte tiende también a aumentar la conciencia cultural que los grupos tienen de sí mismos, haciendo a sus miembros más conscientes de las diferencias existentes entre ellos y los demás (Connor, 1972, pág. 329).

W. Connor cita el ejemplo de Tailandia, donde la «modernización», al despertar en ciertas tribus a la conciencia de su especificidad, ha suscitado numerosos movimientos separatistas.

W. Connor aplica también su razonamiento a países de Europa como la Gran Bretaña, donde unas minorías como los escoceses pueden no haber adquirido una conciencia colectiva sino a partir del momento en que la modernización había alcanzado un umbral crítico, que amenazaba y, simultáneamente, revelaba su identidad.

W. Connor concluye que los defensores del «Nation-building» han tendido a considerar el Estado como el marco natural de la nación, y que debía, a este título, beneficiarse de una transferencia de dependencia en detrimento de los «sentimientos comunitarios», «regionalismos», etc., mientras que éstos últimos constituían los verdaderos nacionalismos.

E. Gellner había anticipado las críticas de W. Connor al valorizar la etnicidad y los conflictos interétnicos vinculados a la modernización, inscribiéndose, por otra parte, esta reacción en el irenismo de los defensores del «Nation-building» en un proceso más general:

> ... recientemente, se ha hecho evidente que, lejos de favorecer la asimilación, la movilización [social] ha intensificado la conciencia étnica. Algunos autores han empezado, pues, a estudiar el nacionalismo utilizando otro camino, la etnicidad. (Stokes, 1978, pág. 158.)

Si es, desde luego, un modelo de nacionalismo étnico el que propone Ernest Gellner, su combinación de fenómenos culturales y étnicos en una perspectiva dinámica hace difícil su caracterización; se trata, de hecho, de una valorización del conflicto socioétnico en el marco de la modernización económica, cultural y política, que se encuentra en la base de toda una serie de teorías.

B. Modernización y conflictos

Los autores –muy numerosos, como se verá– agrupados bajo este epígrafe comparten un mismo interés por las relaciones existentes entre los conflictos provocados por los procesos de modernización y la emergencia de sentimientos nacionales. Algunos ponen el acento en la naturaleza sociológica y socioétnica de estos conflictos (como en el caso de Ernest Gellner, cuyo modelo es con mucho el más complejo); otros subrayan sus dimensiones económicas o políticas.

1. El modelo de Ernest Gellner.

El primer aspecto de este modelo se inscribe en el marco de la «transición» de las sociedades tradicionales a las sociedades industriales; las primeras, descritas como sociedades agrarias, conocen una estricta división entre las categorías gobernantes e ilustradas a las cuales el poder y la alfabetización dan acceso a una «gran tradición», y la masa de los trabajadores de la tierra, que sólo son portadores de una «pequeña tradición» (Gellner, 1989, págs. 22-23).

Más allá de esta dicotomía cultural, se observa una «diferenciación cultural» fuerte, sobre todo en los ambientes campesinos, por razón del modo de vida autárquico de las comunidades, constituyendo esta heterogeneidad cultural el principal obstáculo a la formación de una nación.

La emergencia de la sociedad industrial va a promover una homogeneización cultural al término de un largo proceso que se enraiza en la lógica económica de la sociedad: ésta, fundada

en una tecnología evolutiva y en la idea de progreso, implica un crecimiento permanente de las ganancias de productividad; resulta de ello, en el plano social, la necesidad de una movilidad profesional extremada y, por tanto, de una polivalencia, que supone una formacion general sólida, necesaria de todos modos para comunicarse, en un idioma normalizado, con los demás actores de la nueva división del trabajo, mucho más fina que antes.

Así, «el nivel que se exige de los miembros de esta sociedad, para poder ser correctamente empleados y gozar de ciudadanía moral, plena y entera, es tan elevado que resulta perfectamente *imposible* que sea transmitido por las unidades de parentesco o locales tal como existen. Solo un dispositivo educativo moderno, "nacional", puede asegurar ese nivel de competencias». (Gellner, 1989, pág. 55).

El proceso de construcción nacional avanza desde entonces al ritmo de la absorción en el sistema educativo de poblaciones cada vez más periféricas, las cuales han comprendido que el aprendizaje de la lengua dominante y de una formación en general era la condición de su ascenso social y de su aptitud para defender sus derechos ante la administración.

Más allá, la educación confiere un equilibrio moral poniendo al individuo en fase con los valores de la sociedad de la que forma parte de buena o mala gana, pues «los límites de la cultura en el interior de los cuales [los hombres] han recibido una educación son también los del mundo en cuyo interior respiran moral y profesionalmente. La educación de un hombre es con mucho su más preciosa inversión: realmente le confiere su identidad». (*Ibid.*, págs. 57-58.)

La homogeneización cultural genera así una conciencia nacional. Para E. Gellner, «el nacionalismo *no es* el despertar de una fuerza antigua, latente, que dormita, aunque sea así como se presenta. Es, en realidad, la consecuencia de una nueva forma de organización social, fundada en altas culturas dependientes de la educación y profundamente interiorizadas, cada una de las cuales recibe protección de su Estado.

El nacionalismo se sirve de las culturas preexistentes, que él

transforma, generalmente, en el curso del proceso. Pero le es prácticamente imposible utilizarlas todas, pues son demasiado numerosas. Un Estado moderno fundado en una alta cultura no puede ser viable si desciende por debajo de una dimensión mínima» (*Ibíd.*, pág. 75) que es la requerida para el mantenimiento de un sistema educativo eficaz.

Si el tamaño mínimo de una nación resulta así definido por la escala mínima de un dispositivo educativo eficiente, su tamaño máximo es función del peso de estas «culturas preexistentes». Ernest Gellner lo explica en su *Nations et Nationalisme* al evocar la manera en que un factor de entropía irreductible como la raza, incluso la religión (menos intercambiable que la lengua) puede servir de base a la autotransformación de una «cultura inferior» en cultura superior en el marco de conflictos socioétnicos. Este segundo aspecto del modelo se encontraba, no obstante, más formalizado en *Thought and Change*, escrito veinte años antes, y en el que el análisis de los procesos de homogeneización cultural estaba, por el contrario, menos desarrollado.

E. Gellner había evocado ya el interés material como una de las motivaciones de la entrada en el sistema educativo del que emana la nación; este tipo de motivación se convierte en central para explicar el tamaño máximo de las naciones en la medida en que explica los nacionalismos secesionistas por el hecho de que, a veces, «parece o es realmente ventajoso establecer una nación rival de la propia» (Gellner, 1964, pág. 165).

Considera aquí el caso de una distribución desigual de los recursos económicos a través del territorio de un Estado. Una población «B», originaria de una región desheredada, va a emigrar hacia las zonas más desarrolladas en las que una etnia «A», preocupada por conservar el monopolio de su situación privilegiada, va a ejercer una discriminación hacia «B» argumentando su inferioridad racial o cultural. Los miembros de «B» –emigrados o residentes en el país– se encuentran en una situacion crítica:

Su descontento puede expresarse, ante todo, en térmi-

> nos "nacionales": los privilegiados son manifiestamente diferentes de ellos, incluso aunque la "nacionalidad" común de los miembros subprivilegiados se defina por un rasgo puramente negativo, a saber, la exclusión del privilegio y de la "nación" de las poblaciones favorecidas.
>
> Por otra parte, los hombres de B poseen ahora líderes: su pequeña clase intelectual no puede sin duda pasar fácilmente a A y, aunque pueda, no tiene ya fuertes motivaciones para hacerlo; si consigue separar la tierra de B, por las leyes del nuevo juego nacional en el cual los intelectuales no son sustituibles más allá de las fronteras [carentes], en especial, de una lengua común, tendrá un monopolio potencial de los puestos ventajosos en el territorio-B independiente. (*Ibíd.*, pág. 167.)

Para E. Gellner, en estas situaciones es cuando «la cultura, la pigmentación, etc., se vuelven importantes; facilitan los medios de exclusión en beneficio de los privilegiados y un medio de identificación, etc., para los desfavorecidos (...) El nacionalismo no es el despertar de las naciones a la conciencia de sí mismas: inventa naciones donde no existen, pero necesita marcas diferenciadoras preexistentes para funcionar, aunque sean puramente negativas» (*Ibíd.*, pág. 168).

Tratándose de los actores encargados de definir la conciencia nacional recién adquirida, de elaborar y de promover los temas culturales legitimadores de las demandas políticas y económicas, E. Gellner postula que «se requiere una intelectualidad y un proletariado para formar un movimiento nacionalista efectivo» (*Ibíd.*, 169). Al precisar que este proletariado puede reclutarse en los medios campesinos, no detalla su *status*, mientras que describe cuidadosamente la intelectualidad como «un fenómeno vinculado a *la* transición (...) una clase que está alienada de su propia sociedad únicamente por razón de su educación occidentalizada» (*Ibíd.*, pág. 170) o moderna en el caso de los países europeos de los siglos XVIII-XIX.

El análisis del nacionalismo en términos de conflictos socioétnicos, es decir, de conflictos en los que las divisiones socia-

les y étnicas se superponen, subtiende en realidad numerosas teorías muchas veces menos elaboradas que las de Gellner.

2. El debate marxista.

El enfoque marxista tradicional del nacionalismo tiende a describir el fenómeno en los términos de una lucha entre imperialismo y anticolonialismo. Estos dos «ismos» remiten a la acción de las clases capitalistas o burguesas indígenas que persiguen su propio interés económico con el pretexto de una ideología nacional esencialmente instrumental. Esta vulgata, cuya primera formalización puede encontrarse en los escritos de Lenin y los debates que implicaron a Rosa Luxemburg y Otto Bauer, alimentó especialmente los trabajos de P. Worsley (1964) en los años 1960. Más recientemente, habiendo verificado ciertos autores marxistas el error que había constituido la subestimación de los fenómenos nacionalitarios por sus predecesores, demasiado exclusivamente preocupados por el devenir de las clases sociales, han emprendido una reconstrucción de la teoría.

Este reexamen del problema coincide a menudo con la dimensión materialista del modelo de Gellner, cuyo trabajo se cita, por otra parte, de buen grado (Nairn, 1981, págs. 338 y 343; Balibar y Wallerstein, 1988, pág. 69), especialmente por su análisis del desigual desarrollo económico en el plano territorial. Éste, sin embargo, es reinsertado en un marco mundial por Nairn (1981, pág. 335) y, sobre todo, por Balibar y Wallerstein:

> Las unidades nacionales se constituyen a partir de la estructura global de la economía-mundo, en función del papel que juegan en ella en un período dado, empezando por el centro. Mejor: se constituyen las unas contra las otras en cuanto instrumentos en competencia de la dominación del centro sobre la periferia.
>
> Esta primera precisión es fundamental, porque sustituye el capitalismo "ideal" de Marx y sobre todo de los economistas marxistas, por un «capitalismo histórico», en el cual desempeñan un papel decisivo los fenómenos precoces del imperialismo y la articulación de las guerras con la colonización. (Balibar y Wallerstein, 1988, pág. 121.)

Esta aportación, lamentablemente poco desarrollada, de autores marxistas que se inspiran en Gellner, pero tambien en Braudel, queda contaminada por cierto reduccionismo en la medida en que el nacionalismo sólo se ve en ella con frecuencia como un procedimiento ideológico de los Estados dominantes destinado a cimentar la solidaridad de su poblacion (*Ibid.*, pág. 129) o a aumentar su control sobre ella (*Ibid.*, pag. 111). La nación tiende aqui a ser descrita como una producción estratégica de los Estados que se encuentran dispuestos en un orden mundial jerarquizado:

> Las desigualdades que son significativas y claras, sin ser por ello inmutables, son precisamente el género de procesos que conducen a ideologías capaces de justificar un buen lugar en la jerarquía, pero tambien de cuestionar un lugar desfavorable. A tales ideologías es a las que se califica como nacionalistas. (*Ibid.*)

A fuerza de reducir la ideología al rango de simple justificación del dominio en un nivel macrosocial en el que el fenómeno es, además, difícilmente verificable, se llega a fórmulas discutibles y poco argumentadas en el plano científico.

Así, el racismo se analiza como «la formula magica que favorece la realización de [los] (...) objetivos» (*Ibid.*, pág. 48) capitalistas que son el mantenimiento de una fuerza de trabajo subretribuida y la paz social en la medida en que impone la idea de una inferioridad de las razas en las que se reclutan los trabajadores.

Los esfuerzos por renovar el enfoque marxista de la cuestión nacional resultan, ademas, obstaculizados por los autores que se atienen a una exégesis, erudita en el caso de H. Davis (1978), de los grandes autores; los que, implicados en la accion, sostienen la tesis de una identidad fundamental entre las clases y las naciones oprimidas (Blaut, 1987), o tambien los que rehúsan analizar el fenómeno nacionalista como una cosa distinta de una supervivencia temporal e irracional (Hobsbawn, 1977).

La reflexión de los autores que combinan la noción de con-

flictos con la difusión de las ideologías –así parcialmente rehabilitadas–, o incluso con el cambio social al nivel más fino de las elites, resulta a menudo más estimulante.

3. Conflictos étnicos y difusionismo.

Dov Ronen articula de manera relativamente innovadora la noción de conflictos étnicos según el paradigma difusionista. Enuncia, en efecto, bajo forma de postulado, que, al haberse «difundido a través del mundo» la idea de autodeterminación (Ronen, 1979, pág. 17) desde la Revolución francesa, cada individuo aspira a conducir libremente su vida y a perseguir su interés. Cuando se dificulta esta búsqueda, se cristalizan grupos –de una manera o de otra– para eliminar el obstáculo.

La naturaleza del grupo así constituido y la naturaleza de su acción varían en función de las características de la opresión soportada: la Revolución francesa, el movimiento de las nacionalidades del siglo XIX, la lucha de clases marxista, el anticolonialismo y los movimientos de minorías son otras tantas manifestaciones del mismo fenómeno. En todos los casos emerge una conciencia de grupo en reacción al dominio o a la agresión exterior como atestigua el caso de las comunidades étnicas.

> Los seres humanos que hablan cierto lenguaje, guiados por valores similares y enlazados en una historia, siempre han existido, pero solamente aparece un «nosotros» cuando unos vecinos o unos gobernantes amenazadores –que pueden no hablar la misma lengua o no estar enlazados en la misma historia– son percibidos como «ellos» o «los otros». (*Ibíd.*, pág. 8.)

Pero ¿por qué es de orden étnico la escision valorizada entre todas las que la voluntad de autodeterminacion puede suscitar, en tal instante y en tal lugar? D. Ronen sugiere que «la identidad activada será la que puede revelarse a los miembros del grupo funcional en vías de agregación y a los del exterior como el polo opuesto de la identidad (proyectada) del obstáculo a "nuestras" aspiraciones» (*Ibíd.*). Los colonizadores, por ejemplo se presen-

tan como originarios de una nación cuya superioridad alegan y en nombre de la cual explotan a los pueblos colonizados, impulsados por este hecho a definirse en términos nacionales.

4. Conflictos políticos y nacionalismo.

La cuarta variante de la «teoría de los conflictos» valoriza el papel de las oposiciones políticas en la génesis de los nacionalismos. Está representada sobre todo por la magistral síntesis del historiador J. Breuilly, cuyo marco cronológico nos conduce –como con S. Rokkan– a la «primera modernización» del siglo XVI cuando emergen los primeros Estados estructurados. El nacimiento de las primeras naciones de la Europa occidental es, en efecto, analizado como resultante principalmente de la superposición de las oposiciones políticas y religiosas de los países protestantes del Norte a las monarquías del Sur (Breuilly, 1982, págs. 46-47).

De igual modo, el movimiento de unidad nacional en la Italia, la Alemania y la Polonia del siglo XIX se describe como subtendido por la oposición política de elites despojadas de sus prerrogativas o privadas de poder por unos «Estados multinacionales» (*Ibíd.*, págs. 88-89).

El mismo razonamiento se aplica al movimiento de las nacionalidades de Europa central, nacido en el momento en que el Imperio de los Habsburgo tiende a pasar de una estructura feudal a una forma centralizada (*Ibíd.*, págs. 112-113). Los nacionalismos anticoloniales constituyen también, a su manera, una «tentativa para capturar el poder de Estado» (*Ibíd.*, pág. 137).

El autor resume del modo siguiente la línea argumental general de la obra:

> ... el nacionalismo debe comprenderse como una forma de política y (...) esta forma de política no adquiere sentido sino en un contexto político particular y en relación con los objetivos del nacionalismo. El Estado moderno es esencial para la comprensión de este contexto y de estos objetivos. El Estado moderno modela la política na-

> cionalista y le procura a la vez su objetivo principal, la conquista del Estado. (*Ibid.*, pág. 352.)

Desde esta perspectiva, la ideología nacionalista, sin ser una pura y simple vestidura de las aspiraciones políticas de estos adictos, ve cómo se le atribuyen sobre todo tres funciones:

– coordinación de las diferentes secciones (sociales, económicas, religiosas, etc.) de la oposición política;

– movilización de los grupos periféricos emanados con frecuencia del «pueblo»;

– y la legitimacion de los puntos de vista nacionalistas en relación con un ambiente internacional dominado por los ideales del liberalismo universalista (*Ibid.*, pág. 624 y págs. 366-367).

Este modelo del nacionalismo es sin duda, despues del de Gellner, el más completo de los alineados en las teorías del conflicto. Su debilidad, por contraste con la gran mayoría de estas últimas, deriva del poco espacio que concede a las consideraciones socioeconómicas. Poniendo el acento en los conflictos entre elites desde un punto de vista «instrumentalista», P. Brass intenta, por su parte, integrar las dimensiones socioeconómicas y políticas del problema.

5. Luchas entre elites étnicas y conciencia nacional: la variante «instrumentalista».

P. Brass se encuadra en un enfoque «instrumentalista» que «insiste en el uso de símbolos culturales por parte de unas elites en busca de un beneficio instrumental para sí o para los grupos a los que pretenden representar» (Brass, 1979, pág. 69).

En el caso de una sociedad multiétnica –como la India anterior al reparto de 1947–, muestra que, cuando una elite (musulmana del Norte en este caso) cuyos intereses socioeconomicos están amenazados (por los hindues) tiene a su disposición unos marcadores de identidad (lengua, religion) y una «base» en camino de «movilización social» –en el sentido de K. Deutsch– a la que puede comunicarse ese sentido identitario, esa sociedad

va a suscitar organizaciones políticas destinadas a «modela[r] la conciencia del grupo manipulando los símbolos de la identidad del grupo para obtener el poder para su grupo» (Brass, 1974, pág. 45).

De ahí las premisas del separatismo que conducirá a la demanda del Pakistán (y permanecemos en el marco de un movimiento secesionista como en la perspectiva de Gellner).

En el marco de un Estado multiétnico, se encuentra la misma lógica actuante: en la medida en que

a) el control del Estado –y de sus recursos– es la apuesta de una severa competición entre elites étnicas,

b) el Estado discrimina inevitablemente entre grupos étnicos, y

c) amenaza a las elites de las etnias periféricas por su voluntad centralizadora,

las elites étnicas excluidas del poder van a crear movimientos nacionalistas para sostener su lucha por el poder:

> La capacidad de movilizar a un gran número de personas en torno a símbolos y valores portadores de un fuerte potencial emotivo es un recurso inestable, pero realmente importante al que puede recurrirse en el combate contra los que controlan los aparatos burocráticos, los instrumentos de violencia y la tierra. Son susceptibles de ser utilizados sobre todo por las elites que carecen de «medios burocráticos» o de instrumentos de violencia que puedan desplegarse a voluntad en una lucha.
>
> Es decir, ante todo, las elites de los partidos políticos y las elites religiosas (Brass, 1985, pág. 28).

En el curso de este proceso de movilización de las masas por las elites mediante símbolos culturales es cuando se constituye la identidad étnica; ésta es, además, evolutiva puesto que las circunstancias cambiantes en las que se despliega la estrategia de las elites implican una adaptación a las nuevas demandas o a

las nuevas alianzas. Esta maleabilidad de las identidades nacionales es, por supuesto, objeto de debate, como se verá, con los «primordialistas».

6. La etnia como grupo de presión económica.
Nuestra última variante del modelo de los conflictos étnicos tiende a presentar la etnia «como un grupo de interés» según la expresión de Glazer y Moynihan (1975, pág. 7). Éstos, como postulaban los defensores del «Nation-building», admiten que la modernización ha erosionado las diferencias culturales de los diferentes grupos étnicos.

> Pero como cada grupo tenía una historia diferente, estos grupos fueron distribuidos de manera diferenciada en las diferentes posiciones sociales de la sociedad. Resultado: el grupo étnico *podía* convertirse en el foco de una movilización para la consecución de los intereses del grupo o del individuo (*Ibíd.*, pág. 8).

Presentar las reivindicaciones socioeconómicas con el pretexto de la defensa de un grupo étnico confería cierta legitimidad a las peticiones hechas al Estado; éste, por su parte –sobre todo desde que su intervención creciente en la sociedad le asignaba una función de redistribución–, alentaba esta práctica que le permitía circunscribir su «ayuda» a un grupo étnico.

D. Bell completa este modelo desde la misma perspectiva explicando que hoy

a) la dilución de las especificidades culturales en una sociedad burocrática y anónima intensifica el deseo de un «anclaje primordial» (Bell, 1975, pág. 171),

b) la pérdida de las estructuras tradicionales y de clases sociales valoriza las unidades étnicas,

c) la politización de las decisiones estatales que afectan a los subconjuntos de una sociedad exige a las etnias que se organicen.

Todo esto conducía a algunos movimientos étnicos a endosar la defensa de toda clase de intereses sociales, económicos y políticos; tanto que, para el autor,

> la etnicidad (...) [es] una elección estratégica hecha por individuos que, en otras circunstancias, habrían elegido la pertenencia a otros grupos, como medio de adquirir poderes y privilegios. (*Ibid.*)

7. Crítica.

W. Connor se ha levantado contra la interpretación economicista del nacionalismo en términos de conflictos sociales; en un artículo dirigido en parte contra E. Gellner, muestra que pueden aparecer movimientos nacionalistas independientemente de toda discriminación económica: ¿No se benefician los catalanes, los malayos, los croatas y los eslovenos de una situación privilegiada desde este punto de vista? (1984, pág. 4). Subraya, además, que allí donde no hay división étnica, las desigualdades económicas entre comunidades del tipo de la del Maine y la de Quebec no engendran conflictos como habría podido esperarse.

Finalmente, los conflictos interétnicos no se apaciguan cuando las diferencias económicas entre grupos étnicos resultan poco a poco niveladas: ésa es la enseñanza de los separatismos flamenco y eslovaco,[3] que perduran a pesar del esfuerzo realizado por las autoridades en favor de estas regiones.

Más allá de estas objeciones algo fáciles en la medida en que ninguna teoría está al abrigo de contraejemplos, Connor sugiere que los conflictos económicos no pueden sino exacerbar las tensiones nacionales o actuar indirectamente, a través de migraciones forzadas, percibidas entonces como «una ruptura parcial de la "familia" etnonacional» (*Ibid.*, pág. 9).

La primacía de la dependencia de un grupo étnico sobre el interés socioeconómico resalta claramente a sus ojos en la manera como los países comunistas, antes confiados en la solidari-

3. Este libro fue escrito antes de la división de Checoslovaquia.

dad transnacional de la clase obrera, han acabado por solicitar el sentimiento nacional.

La crítica dirigida por A. D. Smith a E. Gellner sobre el primer aspecto de su modelo se inscribe en la misma perspectiva; A. D. Smith le reprocha que no tome en consideración, entre las sociedades agrarias «premodernas» sino a las «etnias aristocráticas» –como la sociedad india de las castas– en las que, de hecho, la cultura de la cima apenas penetra más allá de la categoría de los ilustrados y de los gobernantes. Subraya, por contraste, la existencia en la historia de «etnias demóticas» en las que «una sola cultura étnica se infiltra en diferentes grados en la mayor parte de los estratos de la población, aunque sus bases sigan siendo urbanas y las zonas rurales lejanas» presenten culturas locales diferentes (Smith, 1986, pág. 77).

Esta homogeneidad cultural proviene de que estos pueblos se consideran «elegidos» de una u otra manera: «...en los tipos de etnias más demóticos, el aspecto sagrado y misionero forma parte de su "esencia". De ahí su capacidad para movilizar poderosos sentimientos de pertenencia y acciones de sacrificio por la comunidad. De ahí también el papel a menudo importante desempeñado por líderes carismáticos y hombres santos que son percibidos como encarnación del carácter único de toda la comunidad» (*Ibid.*, pág. 83).

Los ejemplos alegados por A. D. Smith para ilustrar este tipo de etnias son, en especial, las Ciudades-Estado y Anfictionías (Sumer, Fenicia, Grecia) y las confederaciones tribales (turcos, persas, mongoles).

Estos desarrollos se inscriben naturalmente en el marco de los esfuerzos de A. D. Smith por demostrar que el nacionalismo posee antecedentes étnicos anteriores al período moderno. Este enfoque «perennialista» recubre sin embargo parcialmente dos paradigmas: reduciendo el primero las naciones a «datos» étnicos y estudiando el segundo la reinterpretación ideológica de estos últimos.

II. La nación como «dato»

A. Los «primordialistas»

La principal apuesta de los debates entre «modernistas» y «primordialistas» consiste en saber si el grupo étnico es un «dato» o una construcción. Para los primeros, se trata, al menos en parte, de una construcción (que resulta de la búsqueda de un interés desde la perspectiva de la última corriente considerada:

> En general, escribe Gellner, los hombres no llegan a ser nacionalistas por sentimiento o sentimentalismo, atávico o no, fundado o mítico: se convierten en nacionalistas por una necesidad verdadera, objetiva y práctica (Gellner, 1964, pág. 160), lo mismo que la de encontrar un empleo los impulsa a entrar en el sistema educativo.

En la misma lógica, P. Brass rechaza

a) toda «reificación» de los grupos étnicos, que se reduce a «atribuir a simples categorías una realidad que acaso no tienen o que puede ser solamente temporal», y

b) toda «objetivación» por la cual se suponga que una «clase o un grupo étnico representa una realidad primaria» (Brass, 1985, pág. 11).

Conforme con esta posición teórica, autores como D. L. Horowitz se han dedicado a mostrar «lo fluidas que son muchas veces» la identidad y «las fronteras de grupo [étnico] (Horowitz, 1975, pág. 113), al poder intervenir procesos de «amalgama», de «incorporación», de «división» o de «proliferación» en función de las circunstancias socioeconómicas.

La posición de los «primordialistas» es naturalmente inversa, aunque haya que distinguir entre la opción «clásica» y la paradójicamente menos definida de la escuela «sociobiológica». En ambos casos sin embargo, el término «nacionalismo» se

refiere sobre todo a la etnicidad. En inglés, esta palabra designa todo conjunto de rasgos culturales y físicos de una población, mientras que en francés su uso estaba tradicionalmente reservado a los aspectos raciales.

1. El primordialismo «clásico».

Esta designación nos es sugerida por la fecha relativamente antigua en la que se formuló esta posición teórica y la constancia con la cual fue mantenida por sus adeptos.

E. Shils fue el primero en esbozar esta posición teórica (Shils, 1957) formalizada finalmente por Clifford Geertz (Geertz, 1963); igual que en el caso –contemporáneo– de la escuela del «Nation-building», la apuesta de la teoría parecía residir para los dos autores en la tensión entre la aspiración a las ventajas de una sociedad moderna (progreso material, reformas sociales, ciudadanía, etc.) y la presión de los «vínculos primordiales» (Geertz, 1963, pág. 109), lazos de sangre, raza, lenguaje, región, religión, costumbres.

El pesimismo de esta corriente, por contraste con el optimismo de los defensores del «Nation-building» procedía del carácter irreductible que presentaban para los «primordialistas» estos «datos» culturales y físicos, en particular en el caso de las «jóvenes naciones»:

> Aunque pueda ser amortiguada, esta tensión entre los sentimientos primordiales y la política civil no puede probablemente ser reducida por completo. El poder de los «datos» de lugar, de lengua, de sangre, de visión del mundo y de modo de vida que modelan la noción de base que un individuo tiene de quién es y de aquello a lo que pertenece de manera indisoluble, está enraizado en los fundamentos irracionales de su personalidad. (*Ibid.*, pág. 128.)

Esto llevaba a C. Geertz a afirmar que

> la red de alianzas y de oposiciones primordiales [entre etnias] es densa y confusa, pero, no obstante, articulada

> con precisión, producto, en la mayor parte de los casos, de siglos de cristalización progresiva. El Estado tan poco familiar, nacido ayer de los escasos vestigios de un régimen colonial al borde del agotamiento, se sobreimpone a esta trama, finamente tejida y admirablemente conservada, de orgullo y de sospecha y debe, de una u otra manera, imaginar un medio para integrarla en el tejido de la política moderna. (*Ibid.*, pág. 119.)

En nombre de estas concepciones «primordialistas», un historiador especialista de la India podía criticar la idea de P. Brass según la cual la elite musulmana había seleccionado, para movilizar a las masas, símbolos identitarios separadores en lugar de símbolos sincréticos indios, como si las fronteras de las etnias fuesen hasta tal punto indecisas que hubiese sido posible no distinguir entre los símbolos comunitarios:

> En realidad, [las masas musulmanas] tenían un sentido de la identidad musulmana y eso, en gran medida, independientemente de los niveles de movilización social en su sociedad, aunque un mayor nivel de movilización social hubiera podido hacerlos más conscientes de ello. (Robinson, 1977, pág. 219.)

(*Véase* también *Separatism among Indian Muslims*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974; pág. 13, donde el autor explica la emergencia del separatismo musulmán por la incompatibilidad natural de las culturas hindú y musulmana.)

La opción primordialista «clásica» se ha encontrado recientemente en competencia con una variante sociobiológica que cuadra sin embargo más con la perspectiva «instrumentalista» de algunos «modernistas».

2. Concepciones sociobiológicas de la etnicidad

Principal portavoz de esta corriente, Pierre Van Den Berghe

reprocha al primordialismo «clásico» el que se limite a «afirmar la naturaleza fundamental del sentimiento étnico sin sugerir explicación alguna sobre la razón de que sea así» (Van Den Berghe, 1981, pág. 17). Adoptando una «perspectiva evolucionista», pretende demostrar que «los sentimientos étnicos y raciales son la extensión de los sentimientos de parentesco» (*Ibíd.*, pág. 18).

> Cada vez que la concepción aumenta la aptitud individual, los organismos son genéticamente seleccionados para ser nepotistas, en el sentido en que favorecen el parentesco sobre el no parentesco, y el parentesco próximo sobre el parentesco lejano. Cuanto más estrecho tienen los organismos un vínculo [de] parentesco, mayor es la proporción de los genes que comparten. Consecuentemente, los genes que, en los organismos, favorecen el comportamiento nepotista van a promover su propia reproducción más eficazmente que los genes que favorecen la cooperación al azar (*Ibíd.*, págs. 7-8).

Este cuidado por mejorar su aptitud –en parte inconsciente– es el principio de todas las sociedades humanas y animales que obtienen de él su cohesión; de ello puede deducirse un sentimiento comunitario atávico que está, no obstante, amenazado desde que las sociedades en las que reinaba se amplían y pasan del *status* de «Gemeinschaft» al de «Gesellschaft»; para paliar este riesgo y perpetuar la endogamia étnica, «se utilizan una gran variedad de marcas étnicas para definir tales colectividades de descendencia...» (*Ibíd.*, pág. 35) y localizar, por tanto, a los «compañeros» de la misma etnia susceptibles de mejorar su propia aptitud.

> Los caracteres raciales pueden, por supuesto, elegirse como criterios de selección a causa de una visibilidad que facilita la localización de los compañeros potenciales; esto permite al autor, en un artículo que condensa estos desarrollos, adelantar que «esta teoría (...) da cuenta de la

aparición del racismo cuando y donde resulta ser mejor que cualquier otra teoría competidora.

El argumento de la selección del parentesco predice que los criterios físicos *serán* tanto más destacados cuanto más y más fácilmente contribuyan a discriminar entre parentesco y no-parentesco. Esto se produce a consecuencia de migraciones en gran escala y a distancias importantes, o bien a través de las conquistas, las invasiones, la esclavitud, la importación de mano de obra o la inmigración voluntaria. (Van Den Berghe, 1978, pág. 405.)

De modo sorprendente, este enfoque racial se acomoda a una concepción «instrumentalista» de la etnicidad que lleva a su autor a ambicionar una conciliación de los dos paradigmas (Van Den Berghe, 1981, pág. 18):

La propensión a favorecer uno a su red de parentesco y a los miembros de su etnia está profundamente arraigada en nuestros genes, pero nuestros programas genéticos son muy flexibles y nuestros comportamientos específicos son respuestas adaptadas a un amplio juego de circunstancias ambientales. La etnicidad es *a la vez* primordial y situacional (*Ibid.*, pág. 261).

De manera más explícita escribe en otro lugar:

No existe incompatibilidad alguna entre, por una parte, la adhesión ciega al propio grupo étnico, ya se esté en lo cierto o en el error, y, por otra parte, la manipulación calculadora de la etnicidad y el hecho de evaluar el peso de la etnicidad en relación con otros tipos de sociabilidad, por la propia ventaja personal. En efecto, el mismo nepotismo es un juego de maximalización de la aptitud, aunque un juego muchas veces inconsciente.

Hay circunstancias en las que los beneficios que pueden obtenerse del nepotismo son suplantados por otras formas de sociabilidad. Por tener los hombres una consi-

> derable capacidad para hacer cálculos de costes/beneficios conscientes es por lo que la etnicidad puede ser racionalmente manipulada o efectivamente suplantada por otras consideraciones. (*Ibid.*, pág. 256).

Los ejemplos de esta manipulación presentados por el autor abarcan hechos de conversión al cristianismo por interés, en términos de estatuto socioeconómico, o asimilación de rasgos culturales (trajes...) prestigiosos por el interés de elevar el propio estatuto social. Se comprende difícilmente en qué fortalece la tesis «instrumentalista» este género de manipulaciones, menores desde todos los puntos de vista. Sobre todo, la explicación de la compatibilidad entre un etnicismo atávico y la manipulación de los rasgos de identidad étnica que conocerían, pues, cierta movilidad, por la omnipresencia de la «opción de maximalización de la aptitud (...) análoga, por no decir homóloga a la microeconomía clásica» (*Ibid.*, pág. 255), es tanto menos convincente cuanto que, en el campo genético, este cálculo aparece más o menos inconsciente.

Todo permite, pues, pensar que este enfoque, que ejerce un creciente atractivo sobre ciertos sectores de la sociedad americana, emana ciertamente de la ideología.

3. El enfoque sociopsicológico.

Inspirándose en los mismos postulados sociobiológicos, puesto que postula la existencia de «propensiones, de constantes biológicas en el comportamiento humano» (Gordon, 1975, pág. 93), M. M. Gordon abre sin embargo una perspectiva más bien sociopsicológica para el estudio de los fenómenos étnicos:

> Puesto que la sociedad asigna a las cosas humanas constantemente, y desde mi punto de vista inevitablemente, un lugar en su sistema de valores, la protección del yo se convierte en el tema dominante del desarrollo de la personalidad y de las interacciones humanas (...), no sólo en sentido físico y fisiológico, sino de manera al menos igualmente importante, en sentido sociopsicológico.

> La incidencia de este hecho en las relaciones entre grupos es que el sentido de la etnicidad (en la definición más amplia de los orígenes raciales, religiosos o nacionales), en la medida en que no es posible deshacerse de ella por la movilidad social, como es posible con la clase social, (...) *se convierte en incorporada al yo* (*Ibíd.*, pág. 92).

Coincide esto con el enfoque de H. R. Isaacs que define la etnicidad como «el conjunto preexistente de los legados e identificaciones que todo individuo comparte con otros desde el momento de su nacimiento por el azar de la familia en la que ha nacido en un momento dado en un lugar dado» (Isaacs 1975, pág. 31).

Este autor enumera, a título de estas coordenadas identitarias precoces, el apellido del individuo y de su grupo, la historia de ese grupo, su lengua, su religión, su sistema de valores, pero también su geografía, que sirve de marco al despertar del niño al mundo exterior. Este enfoque nos devuelve, pues, en muchos aspectos, al primordialismo «clásico».

4. Crítica y complemento: el «nosotros» implica un «ellos», o las formas del etnonacionalismo.

El enfoque «primordialista» fue rápidamente denunciado a causa de su «fijismo» por autores que subrayan el carácter cambiante de la identidad étnica, pero refiriéndose las mas de las veces a datos culturales –como la confrontación con el Otro–, lo que los distingue de las teorías del conflicto, de inspiración materialista.

F. Barth, conocido sobre todo por sus trabajos sobre los patanes, aparece aquí como pionero en la medida en que fue de los primeros en querer demostrar que «el material humano que está organizado en el seno de un grupo étnico no es inmutable» (Barth, pág. 21), sino que más bien se define en función de una «frontera» susceptible de numerosas variaciones en el tiempo. Éstas pueden responder a lógicas culturales y ecológicas (cambios de actividades como la sedentarización pueden terminar modificando la identidad étnica) o a móviles sociales (como los

fenómenos de aculturación que implican el paso de un estatuto social a otro, por un grupo o por un individuo).

Estas mutaciones o «migraciones» no implican, sin embargo, ninguna síntesis cultural verdadera, al permanecer la frontera étnica como línea divisoria indispensable entre «ellos» y «nosotros», aunque evolucionen la composición demográfica y el contenido cultural de estas dos categorías.

La valorización de esta dicotomía que, adoptando una perspectiva temporal larga, sitúa Barth en los fundamentos de la identidad étnica como fenómeno de diferenciación, ha sido elaborada desde el punto de vista del estudio de los nacionalismos (y no sólo de la etnicidad) por otros autores tales como W. Connor en los orígenes del concepto de «etnonacionalismo».

W. Connor reprocha también a los defensores del primordialismo la atribución a la etnicidad de una «primitividad [que], como en los casos de *tribalismo*, implica que irá borrándose a medida que progresa la modernización» (Connor, 1978, pág. 591); ahora bien, los conflictos étnicos de los países europeos atestiguan la permanencia del fenómeno. Refuta, sobre todo, la identificación de una nación a partir solamente de sus manifestaciones «primordiales»:

> Toda nación, por supuesto, tiene características tangibles y, por tanto, una vez reconocida, puede ser descrita en términos de números, de composición religiosa, de geografía y de otros múltiples factores concretos. Pero ninguno de estos elementos, por necesidad, es esencial a la nación alemana. La esencia de la nación (...) es una cuestión de autopercepción y de autoconciencia (Connor, 1978, pág. 589).

Precisa el autor esta concepción en un artículo anterior en el que define la nación como

> un grupo étnico consciente de sí mismo. Un grupo étnico puede ser fácilmente diferenciado por el observador exterior, pero, hasta que sus miembros lleguen a ser conscien-

tes ellos mismos del carácter único de su grupo, es simplemente un grupo étnico y no una nación (Connor, 1973, pág. 3).

La formalización por W. Connor del proceso de «concientización» del grupo étnico asume, de manera interesante, elementos propios del modelo del conflicto y de otros de inspiración primordialista:

> La conciencia étnica presupone el reconocimiento de otros grupos. El sentimiento de ser único o diferente requiere un referente, es decir, que el concepto de «nosotros» requiere un «ellos» (...); con la toma de conciencia [por dos aldeanos] dados [de que] comparten una multiplicidad de costumbres, actitudes y creencias, no compartidas por otros, se establece entre ellos un vínculo psicológico caracterizado por un sentimiento de similitud y de unidad, una sensación de pertenecer a la misma parentela. (*Ibíd.*, pág. 4.)

W. Connor no considera, como E. Gellner y D. Ronen, que el conflicto entre dos etnias sea indispensable para que tomen conciencia de formar naciones –basta el simple contacto cultural– ; yes que suscribe uno de los postulados «primordialistas» según el cual las etnias tienen una existencia muy antigua.

W. Connor recoge además términos de «parentela» para caracterizar las etnias que, sin duda, «incorporan varios orígenes genéticos» (Connor, 1978, pág. 380), pero *creen* –es lo esencial– descender de una misma sangre. Se desmarca no obstante de los «primordialistas» al subrayar que las etnias no son sino naciones en estado latente y propone, pues, una visión de la nación como culminación de un ciclo, cuyo origen hay que buscar en la etnia y su catalizador en los contactos culturales. Este marco teórico anuncia perfectamente los trabajos de Armstrong.

Volviendo a la explicación de W. Connor e inspirándose en trabajos de F. Barth, J. Armstrong postula que los grupos étnicos

«tienden a definirse, no por referencia a sus propias características, sino por exclusión, es decir, por comparación con "extranjeros"» (Armstrong, 1982, pág. 5).

Sobre esta base, se dedica a localizar, a través de una multitud de ejemplos de la historia europea y mediooriental, las modalidades de emergencia y de recomposición de las identidades étnicas que constituyen a sus ojos fenómenos «recurrentes» (*Ibíd.*, pág. 4) durante un prolongado tiempo: de ahí el título de su libro *Nations before nationalism*. Estos procesos de reactivación o de modificación de la «frontera» barthiana utilizan ante todo, según su punto de vista, el registro simbólico: la conciencia de pertenecer a un mismo grupo étnico se arraiga desde siempre en la creencia colectiva en «mitomotores» portadores de sacralidad.

Puede tratarse del sentimiento de formar parte de un pueblo elegido, de poseer una lengua particularmente pura y antigua o de la nostalgia colectiva de una edad de oro nómada. Cada civilización es vehículo aquí de los mitos más o menos susceptibles de favorecer la afirmación de una conciencia protonacionalista en relación con una estructura política. Factores sociopolíticos, siempre del orden de los valores y de la imaginería, como la idea de que los Imperios Islámico, Mongol y Bizantino constituyen réplicas de un orden cósmico, confieren así a las divisiones culturales una realidad política:

> Durante un largo período de tiempo, el poder legitimador de las estructuras míticas individuales tiende a reforzarse por la fusión con otros mitos en un mitomotor que define la identidad en relación con una construccion política específica (*Ibíd.*, pág. 9).

La debilidad de los trabajos de Armstrong y Connor se deriva de que no distinguen la «edad de las etnias» de la de las naciones. Hay ciertamente aquí dos secuencias cronologicas que se suceden pero que no constituyen sin duda un verdadero *continuum*. Existe entre las dos una especie de ruptura, como indica A. D. Smith:

> Es a propósito de las relaciones mantenidas por estos complejos de mitos-símbolos y sus comunicadores característicos con fuerzas políticas, económicas y religiosas más amplias, como deben situarse y construirse explicaciones más generales que abarquen a la vez la persistencia de *etnia* y etnicismo, y su transformación en naciones modernas y nacionalismo. (Smith, 1984, pág. 460.)

Este proyecto de A. D. Smith fue seguido, en efecto, de la aparición, dos años más tarde, de una obra titulada *Ethnic Origins of Nation* que se inscribía en la perspectiva «perennialista» aunque rechazando el «primordialismo», pues interpretaba el nacionalismo como una *construcción* ideológica.

Desde entonces, el repertorio mitológico analizado por Armstrong como origen directamente del sentimiento nacional se descifró como una materia prima fundamental, pero significativa desde el punto de vista del estudio de los nacionalismos *porque* había sido reelaborada por ideólogos «modernos».

III. El nacionalismo como fenómeno

Hasta nuestros días, el nacionalismo no se nos ha presentado bajo los rasgos de una fuerza ideológica; en el mejor de los casos, cuando revestía este carácter, era como resultante o justificación de procesos «materiales». Los autores alineados bajo el epígrafe ideológico se dividen entre los que analizan el nacionalismo como una construcción y los que ven en él un fenómeno de difusión.

Pero su punto común fundamental reside en una rehabilitación de las ideas, bien como producto de reinterpretaciones culturales o bien –en el caso de los difusionistas– como agentes de la historia.

A. Difusionismo y funcionalismo

Las interpretaciones del nacionalismo –ya evocadas en la

introducción– que proponen los historiadores se basan, al menos parcialmente, en un paradigma difusionista más o menos implícito pues se evoca a menudo con una palabra durante el relato.

Hans Kohn traza así el recorrido del nacionalismo por el juego de diferentes influencias (que no borran, por otra parte, las variaciones entre países, como atestigua su tipología): aparecido en el siglo XVII en Inglaterra, el nacionalismo «se difundió en el extranjero por mediación de pensadores franceses [anglófilos]» (Kohn, 1955, pág. 19). La Revolución francesa se inspiró en él antes de que su heredero, Napoleón, sirviese de nuevo enlace sucumbiendo a «la nueva fuerza que había suscitado en el extranjero y que él no comprendió: el nacionalismo de los pueblos europeos, sobre todo el de los alemanes» (*Ibid.*, pág. 29).

Las colonias fueron la última etapa de esta difusión del nacionalismo que se inscribe en lo que Kohn llama en otro lugar «el ideal europeo»: colonizada, «Asia se juzgó en función de este nuevo ideal, lo absorbió (...) adquirió conciencia de sí misma mirándose en el ideal extranjero» (Kohn, 1929, pág. 90).

Como A. D. Smith observa, esta pura concepción difusionista no dice por qué la imitación recae en el nacionalismo más que en ninguna otra ideología nacida en Europa, ni si el hecho es consciente, o también, cómo puede tal ideología «destruir y recrear» así (Smith, 1971, pág. 36) la dependencia de una comunidad englobante. Sobre todo, observa que explicar la difusión del nacionalismo no proporciona indicación alguna en cuanto a las condiciones de su emergencia.

Para paliar estas carencias, ciertos historiadores, seguidos de politicistas, se han esforzado por articular el postulado difusionista según un paradigma funcionalista: cada oleada de expansión del nacionalismo corresponde aquí a coyunturas de reestructuración de las sociedades, que engendran una «necesidad de permanencia» a la cual responde el nacionalismo.

Boyd Shafer aplica este razonamiento a la fase posrevolucionaria de los años 1789-1815 (Shafer, 1964, pág. 131) y a la crisis del periodo entre las dos guerras:

> Esta vieja sociedad rural y agrícola, al desintegrarse, arrastró en su caída sus fidelidades y sus tradiciones. Cuando los hombres se encontraron sumergidos en la vida urbana e industrial, quedaron privados de sus estatutos antiguos sin encontrar la seguridad (...)
>
> Nación y nacionalismo ofrecían nuevos dioses, nuevas esperanzas, un medio de conseguir una buena vida en una época de inestabilidad, una época en la cual (acaso más que en otras) los hombres se sentían oprimidos y mal adaptados a su medio (*Ibíd.*, págs. 162-163).

Fue sin embargo Élie Kedourie quien casi erigió esta opción en teoría articulando funcionalismo y difusionismo. Los valores fundamentadores del nacionalismo, en el primer lugar de los cuales figura la autodeterminación (derecho y deber del individuo) fueron, a sus ojos, introducidos por Kant y se encarnaron por primera vez en un movimiento nacionalista a través del grupo de los «jóvenes alemanes» inspirados por Fichte.

El movimiento Joven Alemán se apoderó de esta ideología porque la joven generación estaba sometida a una reestructuración de los valores y de las estructuras sociales, origen de una búsqueda de la seguridad psicológica; de ahí la dependencia de una ideología que correspondía también a una comunidad.

El autor establece, en este estadio, una ley general según la cual la destrucción de las estructuras sociales tradicionales engendra «una sociedad atomizada que busca en el nacionalismo un sustituto del orden antiguo» (Kedourie, 1971, pág. 112). Este esquema es funcionalista en cuanto que el autor dice que la nación «satisface una necesidad», «la de pertenecer juntos a una comunidad coherente y estable» (*Ibíd.*, pág. 101).

Su dimensión difusionista deriva de que para responder a esta necesidad es para lo que los pueblos de ultramar, por ejemplo, importan la ideología nacionalista, pues con la colonización, están sometidos al mismo impacto del Estado moderno que Europa un siglo antes, puesto que:

> Los métodos administrativos europeos en particular,

> centralizados, impersonales, uniformes y no discriminatorios, tienen un efecto nivelador y destructor sobre las jerarquías y dependencias tradicionales (...) vehículos de un calor y una calidad personales... (Kedourie, 1970, pág. 23).

Los agentes de la introducción del nacionalismo son los que aparecen más expuestos a las rupturas culturales: los miembros de la intelectualidad que ven determinarse su posición marginal por la adquisición de un saber «moderno» en una sociedad «anticuada» en la que pueden insertarse tanto menos cuanto que se les ofrecen pocas salidas profesionales.[4]

Incluso en el caso, extremo, de una intelectualidad alienada y presa de profundo malestar psicologico, E. Kedourie parece solicitar excesivamente el poder de la «necesidad de pertenecer», pues es lícito preguntarse por qué esta necesidad recae sobre la nación antes que en una entidad más familiar.

Se encuentra este escollo de la tendencia al razonamiento teleológico en todos los historiadores o teorizadores que suscriben esta manera de actuar. L. Snyder pone más el acento en la necesidad de seguridad origen de la «necesidad de pertenecer» (Snyder, 1976, pág. 163), pero acopla siempre elementos difusionistas y otros funcionalistas:

> El Nacionalismo llegó a los pueblos de África y de Asia a través de la combinación de lo que los antropólogos llaman paralelismo y difusión culturales. Por un lado, el nuevo nacionalismo apareció paralelamente a los desarrollos europeos como una necesidad psicológica (...) Por otro lado, muchas de sus formas, técnicas y símbolos fueron difundidos desde Londres, París, Roma y Nueva York según rutas recorridas por los estudiantes africanos y asiáticos (*Ibíd.*, pág. 113).

4. E. Kedourie insiste más sobre el desfase intelectual que sobre la especificidad social de la intelectualidad que E. Gellner subraya más aquí.

Otros historiadores adoptan un razonamiento puramente funcionalista describiendo el nacionalismo como un «sustituto o un suplemento a la religión supranatural histórica» (Hayes, 1960, pág. 176).[5]

Por contraste con estas concepciones mecanicistas, politicos más versados en el estudio de los fenómenos sociales restituan la difusión de las ideas en el marco de las sociedades receptoras. Se trata desde entonces de analizar cómo engrana este impacto un proceso de creación ideológica por reestructuración de una cultura étnica a veces muy articulada y muy rica. Esta perspectiva se revela particularmente pertinente en la medida en que permite integrar ciertos aspectos de las teorías del conflicto socioétnico y del etnonacionalismo, como atestiguan los trabajos de A. D. Smith, principal representante de este enfoque.

B. De la etnia a la nación: un proceso de reforma sociocultural

En *Ethnics Origins of Nation*, A. D. Smith, al dedicar la mitad de la obra a las «comunidades étnicas de las épocas premodernas» y la otra a la época de las naciones, desarrolla la tesis de que las naciones proceden de unas etnias que, a través de mitos y símbolos, proporcionan a las primeras una identidad determinada pero maleable.

El paso de la etnia a la nación es principalmente analizado en el último capítulo de *Theories of Nationalism* (1971 –véase la traducción en la presente obra).

5. El historiador inglés H. Seton-Watson adopta el mismo punto de vista en su última obra: «Hay, en verdad, mucho que decir sobre la concepción según la cual el creciente fanatismo de las nacionalidades está ligado al declinar de la creencia religiosa. El nacionalismo se ha convertido en un sucedáneo de la religión. La nación, tal como la comprende el nacionalista, es un sustituto de Dios». (*Nations and States*. An enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism, Londres, Methuen, 1977, pág. 465.)

La base de su teoría reside en el impacto del concepto moderno de «Estado científico» que se define por la voluntad de «homogeneizar la población en el seno de sus fronteras con fines administrativos utilizando las últimas técnicas y métodos científicos en nombre de la eficacia. (Smith, 1971, pág. 231.)

Al recibir la futura intelectualidad una educación occidental en el marco del Estado científico y después de una socialización tradicional, se encuentra en una situación ambivalente.

> Esta primera socialización (...) es la que hace tan grave la confrontación entre el Estado científico y la antigua perspectiva cósmica. Es un dilema total: una difícil opción se plantea sin cesar tanto en la mentalidad como en la acción cotidiana (*Ibid.*, pág. 238).

El Estado científico «parecía capaz de procurar medios de subsistencia suficientes, de erradicar la pobreza, la ignorancia e incluso la desigualdad y la injusticia» (*Ibid.*, pág. 240). Pero, como contrapartida, «exigía ineludiblemente la "privatización" de la religión» (*Ibid.*), no debiendo ya descansar el orden público y las relaciones sociales en principios religiosos y teniendo que renunciar el individuo mismo a sus creencias en favor del saber científico.

Enfrentado con esta dificultad psicológica, son posibles tres actitudes:

La reacción de los *tradicionalistas*, en el primer lugar de los cuales figura la jerarquía sacerdotal y las aristocracias o gobernantes tradicionales amenazados en sus funciones, consistirá en declarar la ciencia del Estado moderno «pecadora y realmente sin poder. Pues la autoridad debe fundarse, para ser legítima, en una verdad revelada, no sobre un logro pragmático del hombre» (*Ibid.*, pág. 241). A nivel político, esta opción se traduce por un militantismo hostil a las innovaciones occidentales en nombre de la tradición sagrada.

Pero este compromiso no excluye el recurso a los métodos modernos de movilización política («un tradicionalista es, por supuesto, un ideólogo consciente; sabe perfectamente que ma-

nipula técnicas científicas para defender valores y dogmas tradicionales. Asimila también la tradición "del exterior"») (Smith, 1981, pág. 97).

La actitud de los «*asimilacionistas*» está igualmente definida: Habiendo el Estado científico «hecho impotentes a los dioses» la dependencia debe transferirse a esta fuente de autoridad pragmática y eficaz en términos materiales» (Smith, 1971, pág. 242).

La ciencia procuraba también a la vida un nuevo sentido: la promesa de un progreso infinito sobre la tierra hacía menos necesaria la solicitación de la protección divina y la búsqueda de una significación metafísica para el mundo. Esta actitud corría pareja con una nueva visión universalista del mundo:

> El hombre, desembarazado de su dependencia tradicional de lo divino y de su inserción en contextos particulares, podría progresar para adquirir su propia salvación mediante una planificación racional y una puesta en común de todos sus recursos. A este tipo de humanidad común es al que «el occidentalista» dotado de esperanzas mesiánicas desea «asimilarse» (*Ibid.*).

El «"*reformista*", finalmente, reconoce las dos fuentes de la autoridad, el orden divino y el Estado científico; pero en lugar de optar por uno o por otro, intenta combinarlos en una nueva síntesis que, espera él, transcenderá sus oposiciones» (*Ibid.*, pág. 243).

El reformista asume, a diferencia de las demás corrientes de la intelectualidad, la dualidad de las fuentes de autoridad a las que está confrontado, pero pretende reconciliarlas. Lo consigue gracias a un «deísmo providencial»: en su propia esfera terrestre, el hombre puede progresar por sí mismo sin renegar de Dios, que «trabaja por el hombre a través del Estado científico; y el hombre debe, pues, abrazar el derecho común que promueve el Estado de tal modo que él pueda trabajar con Dios» (Smith, 1981, pág. 102). Dios guía al hombre hacia su salvación en la acción.

El advenimiento de esta «edad de oro» se encuentra sin embargo condicionado por una *reforma* de la cultura religiosa y de la tradición:

> Deben ser adaptadas a las «necesidades» incesantemente cambiantes del hombre y al «espíritu del momento» de la sociedad. La teología, el ritual, la organización y, ante todo, la educacion deben ser revisadas y «racionalizadas». Los añadidos sin significación, las supersticiones, los formalismos arcaicos, las concepciones estrechas, han de barrerse, y sólo deben permanecer los rasgos de la tradición que puedan superar el «test de la razón».
>
> Por lo demás, los principios éticos generales deben informar la fe en el corazón del hombre «razonable». La religión natural se convierte en una religión ética, la «religión de la virtud» (Smith, 1971, pág. 246).

Sin embargo, los reformistas no consiguen establecer unos criterios según los cuales «modernizar su religión y adaptarla a las necesidades del momento», al ser éstas continuamente cambiantes. Los principios racionalistas son también demasiado abstractos y generales para servir de base a una religión comunitaria. Un credo racionalista no puede modelar el orden social y conservar solamente el aspecto ético de la religión. Ahora bien, «la "moralización" radicaliza la religión hasta el punto de disolverla» (*Ibíd.*, pág. 247).

Los reformistas se dedican por ello a buscar la esencia de su religión para descubrir los criterios de la reforma y eliminar todo lo que no era básico de su religión en el pasado. En su búsqueda, proceden a un regreso a las fuentes de su tradición, descrito por Smith bajo el epígrafe de un «historicismo», que hace de ellos «revivalistas». «Descubren», o más bien inventan en efecto, «una idealizada edad primitiva de fe religiosa, que les servirá de modelo para la tarea venidera de regeneración colectiva» (*Ibíd.*, pág. 248).

Esta inflexión no es, sin embargo, espiritualista, sino que marca de hecho el principio de una secularización de la corrien-

te reformista en cuanto que suscita comparaciones «entre las épocas históricas de la comunidad –y entre las tradiciones de "mi" comunidad en diferentes momentos y las de otras comunidades–. Los períodos de «grandeza» religiosa son medidos cada vez más por el criterio secular del éxito en el mundo (...).

Hasta aquí, se atribuía el "valor" a la comunidad "soporte" de la tradición religiosa, y sólo en la medida en que era efectivamente portadora de ella (...) Actualmente, en las condiciones y en medio de los problemas que conducen a la búsqueda de un criterio admitido de la "esencia" de la religión y de las comparaciones históricas, el "valor" se transfiere a la comunidad misma.

La religión gloriosa se percibe en la actualidad como una expresión del genio creador del pueblo, una expresión de su nobleza y de su energía innatas, pero actualmente moribundas» (*Ibid.*, pág. 249).

La posición de los «asimilacionistas» evoluciona en el sentido de una convergencia con los reformistas convertidos en «revivalistas». Animado primero por la «creencia mesiánica» en el advenimiento de un mundo cosmopolita libre de toda opresión e injusticia, gracias al triunfo de la razón y de la ciencia (*Ibid.*, pág. 252), el «asimilacionista» ha quedado decepcionado cuando ha adquirido conciencia de que el Estado científico tenía la vocación de institucionalizar las entidades nacionales bajo la forma del Estado-nación.

No obstante, la integración por la corriente «asimilacionista» de los modos de pensamiento modernos, y en particular del «evolucionismo», le permite «transferir su ideología progresiva y revolucionaria del estadio de la historia mundial al de su comunidad reinsertada en este marco más amplio» (Smith, 1981, pág. 101).

A. D. Smith deduce la emergencia del nacionalismo de la fusión de las aportaciones «reformistas-revivalistas» y «asimilacionistas». Se trata, pues, de un modelo de la construcción ideológica en la que la influencia exterior no hace sino engranar un proceso de reestructuración cultural cuyo motor es la corriente reformista-revivalista. La acción de esta corriente merecería, sin embargo, un más detallado análisis.

2. Crítica y complemento.

El análisis de J. Plamenatz permite explicitar los resortes del reformismo que A. D. Smith dice que esta motivado simplemente por la preocupación de adaptar la tradición al espíritu del tiempo.

Al distinguir los nacionalismos occidentales y los de tipo oriental, J. Plamenatz no designa por este último calificativo un área geográficamente homogénea, sino países de civilización eslava, africana y asiática que tenían como punto común el no poseer los recursos culturales suficientes para resistir la dominación occidental bajo la forma imperial o colonial. Se trataba para estos países de un desafío que amenazaba con socavar su estructura.

> Absorbidos poco a poco por una civilización que les era extraña a causa de la difusión en su seno de ideas y de prácticas occidentales, hubieron de reequiparse culturalmente, transformarse. En sus esfuerzos para afirmarse como iguales en el marco de una civilizacion de la que no eran iniciadores, tuvieron que cambiar de vida, crearse sus propias identidades nacionales (Plamenatz, 1973, pág. 30).

J. Plamenatz expone este proceso a partir del caso de los eslavos dominados por los alemanes.

En el caso de los checos, la reforma cultural que define el «nacionalismo oriental» se ha operado según un esquema-tipo; ciertos intelectuales alemanes que manifestaron interés por el folklore y las lenguas de estas poblaciones, exhumaron un rico material cultural del que los filólogos checos fueron los primeros en apoderarse. Éstos elaboraron sobre esas bases una lengua literaria en sustitución de los dialectos antiguos. El objetivo era doble, pues apuntaba tanto a la protección de la cultura tradicional como a la creación de instrumentos que «permitiesen también [a] su pueblo adquirir las ideas y las prácticas occidentales» (*Ibid.*, pag. 31). Pues,

> para preservar su nacionalidad, su propia identidad cultu-

ral, debían imitar de múltiples maneras a los extranjeros con los que se negaban a identificarse. Y, al hacer esto, no podían sino romper los vínculos que los unían a los modos ancestrales». (*Ibíd.*)

Las poblaciones eran incitadas a realizar esta mutación tanto más cuanto que la industrialización y la urbanización abrían nuevas perspectivas de empleos accesibles sobre todo a los autóctonos que hubiesen adquirido las cualificaciones y el lenguaje requeridos:

> Si estaban en desventaja porque la lengua y la cultura de sus antepasados no estaban adaptadas a las nuevas oportunidades, y estaban peor situados que otros (...), se hizo interés suyo el adquirir una cultura que les fuese propia, pero igualmente adaptada que la cultura extranjera a esas oportunidades. Esta nueva cultura sólo podía ser, sin embargo, bajo muchos aspectos, una imitación de la cultura extranjera (*Ibíd.*, pág. 33).

J. Plamenatz, para quien «el nacionalismo de tipo oriental es a la vez mimético y competidor» (*Ibíd.*), integra así las dimensiones ideológicas y sociológicas (en la estela de E. Gellner). Pero esta «completud» del mundo se inscribe en el marco de una explicación del nacionalismo fundada en el proceso de la reforma cultural. Caracteriza él además este nacionalismo oriental por un significativo doble rechazo:

> rechazo del intruso y del dominador extranjero que debe, sin embargo, ser imitado y superado según sus propios criterios, y rechazo de los modos ancestrales que se perciben como obstáculos hacia el progreso y son no obstante tan apreciados como marcas de identidad (*Ibíd.*, pág. 34).

La única manera de conciliar todas estas tensiones contradictorias frente a la presión exterior resultó ser, pues, lo que

llamo «sincretismo estratégico»: modernizando la tradición ancestral según los cánones del invasor (culturales al menos), los reformistas podían adaptarla a las nuevas funciones y elevar su prestigio a la altura de la cultura dominante, preservando a un tiempo la esencia de esta tradición.

Esta definición del «sincretismo estrategico» remite a la –luminosa, pero difícil de traducir– que da Fallers de la ideología en un artículo dedicado al nacionalismo ugandés: se trata, para él, de «that part of culture which is actively concerned with the establishment and defence of patterns of belief and value» (Fallers, 1961, págs. 677-678).

Coinciden estos razonamientos con los de H.R. Isaacs para quien «la función de la identidad de grupo fundamental tiene que ver de manera crucial con dos ingredientes-clave de la personalidad de todo individuo y la experiencia de la vida: su sentido de la pertenencia *[belongingness]* y la calidad de la propia estimación (Isaacs, 1975, pág. 34). Se ha visto, sin embargo, que este autor se sitúa en una perspectiva sociopsicológica.

La potencia de este paradigma enunciado en términos de reforma cultural reside precisamente en su capacidad de integrar *de manera jerarquizada* los principales principios de explicación del nacionalismo a que hemos pasado revista hasta aquí. Como fundamento del modelo se encuentra el esfuerzo para reformar «su» cultura –amenazada por un Otro– que hemos designado como «sincretismo estratégico»; esta reforma se emprende, pues, imitando a ese dominante o agresor, pero con el pretexto de un regreso a las fuentes que implica generalmente la invención de una «Edad de Oro» con recuperación de los «mitomotores» de Armstrong en la version mas legitima del «dominante» (elogio de la lengua checa por los filólogos alemanes o de la India védica por los orientalistas ingleses). Este rodeo por una historia reinterpretada permite rehabilitar la identidad amenazada e incluso prevalerse de una superioridad intrínseca en relación con el Otro, lo que abre la perspectiva nacionalista.

Esta génesis se analiza menos en los términos culturalistas de los «primordialistas» que desde el ángulo de una reforma

dirigida a preservar la autoestima, en el sentido de los defensores del enfoque psicológico: hay lugar aquí para una estrategia de actor, pero ante todo en el marco de una búsqueda del equilibrio identitario. Ello no excluye sin embargo, en un segundo momento, una estrategia economicista que responda a unas motivaciones derivadas del interés.

En *The Ethnic Revival*, A.D. Smith completa además el análisis de estas tres corrientes subrayando el enlace existente entre los grupos motores de este nacionalismo étnico: «Si los intelectuales son la punta de lanza del despertar étnico, la intelectualidad de las profesiones intelectuales forma su infantería habitual» (*Ibid.*, pág. 108).

Ésta, constituida en lo esencial por los miembros de la administración, suscribirá tanto más fácilmente el mensaje nacionalista de los intelectuales cuanto que su ascensión social en el seno de la administración está bloqueado y que la comunidad étnica, reconociendo su competencia técnica, ofrece un marco susceptible de resolver las tensiones psicológicas de individuos «desarraigados» (término que remite a una zona de encabalgamiento evidente con las teorías psicosociológicas y funcionalistas).

El enfoque economicista acompaña, de hecho, aquí a la estrategia de reforma cultural y su variante «instrumentalista» se articula según esta última: los símbolos de identidad manipulados no son, en efecto, sino *productos ideológicos* del «sincretismo estratégico», que va necesariamente primero.

El proceso de reforma cultural aparece, pues, en el origen de la emergencia del nacionalismo como ideología, y las motivaciones emanadas del interés subtienden la implicación de la intelectualidad, mientras que el recurso de ésta a métodos instrumentales pretende movilizar la «nación» en todos sus componentes sociales. De ahí un modelo secuencial en el que se encuentran los principales puntos de aplicación de las teorías examinadas hasta aquí, pero a un nivel subordinado en relación con la dimensión ideológica, como atestigua el cuadro siguiente:

Cuadro 1. Modelo sistémico del nacionalismo centrado en la ideología

Autores de referencia [6]	Fases de formación del nacionalismo	*Factores secundarios*
Smith/Plamenatz **Difusionistas** *Deutsch/Anderson*	Penetración de las ideas modernas	*Desarrollo de los medios de comunicación y del sistema educativo*
Smith/Plamenatz Psicosociólogos, Funcionalistas *Gellner/Ronen*	Formación de una intelligentsia «desarraigada»...	*...y víctima de una discriminación socioeconómica*
Smith/Plamenatz Armstrong/Connor	Mezcla cultural «sincretismo estratégico» (invención de una Edad de Oro) y aparición de una ideología nacionalista étnica	
Gellner Smith/Plamenatz	Alianza de la *intelligentsia* en torno a esta ideología	
Brass	Manipulación de los símbolos que remiten a temas ideológicos con vistas a una movilización política...	
Deutsch	...condicionada en su extensión por el desarrollo de los medios de comunicación	

Este esquema ha resultado pertinente para dar cuenta de la emergencia de nacionalismos étnicos en la India. En este caso, el impacto exógeno fue el del Estado colonial y de las misiones que desarrollaron, cada uno a su manera, un sistema educativo origen de una intelectualidad –«desarraigada»– desde principios del siglo XIX.

6. En negrita figuran los autores o las escuelas cuyos trabajos son directamente representativos por tal o cual fase de modelo, en caracteres ordinarios aquellos cuyos trabajos son menos representativos, y en cursiva aquellos cuyos trabajos aluden a factores secundarios que contribuyen a la realización de tal o cual fase.

Como reacción a esta agresión cultural que se traducía ante todo en un proselitismo o una propaganda racionalista que recuestionaba instituciones hindúes tan fundamentales como el culto de las imágenes («idólatra») y el sistema de castas («inhumano»), unos brahmanes emprendieron una reforma de su tradición. Ésta consistía en importar ciertos principios prestigiosos del dominante («monoteísmo», valor del mérito individual), pero pretendiendo encontrarlos en una religión védica originaria cuya exhumación habían emprendido los orientalistas (como los filólogos alemanes en el caso checo). Este «sincretismo» era «estratégico» en la medida en que permitía una rehabilitación de la autoestima a través de la invención de una Edad de Oro védica, monoteísta, respetuosa hacia el individuo, democrática, etcétera. Su carácter antiguo la erigía, además, en matriz de las demás civilizaciones arias, como atestiguaba el estatuto del sánscrito, madre de las lenguas indoeuropeas. Esta construcción de un nacionalismo étnico con fuertes connotaciones hindúes acompañó a la de una variante nacionalista *india* más cercana a la corriente «asimilacionista» y, finalmente, de tipo universalista.

Las frustraciones sentidas por miembros de la elite indígena, mantenida durante mucho tiempo al margen de la administración a pesar de sus diplomas, su esfuerzo por movilizar a la población mediante manipulación de símbolos de identidad nacionales y el desarrollo de los medios de comunicación, contribuyeron seguidamente al florecimiento de los nacionalismos en la India, pero sigue ocupando el primer lugar el proceso de construcción ideológica por medio de un esfuerzo de reestructuración cultural (Jaffrelot, 1988).

El carácter central del «sincretismo estratégico», que no es, finalmente, sino una variante de la «invención de la tradición» en el sentido de R. Kothari (1968), incita sin embargo a investigar las demás circunstancias históricas en las que se observe un fenómeno semejante.

3. Disposición en perspectiva histórica.

De una comparación del primero con el último libro de Anthony Smith se ha deducido la tesis de que el nacionalismo

(étnico) –cuyas modalidades de emergencia acabamos de reconstituir– se inscribía en una relación de continuidad con etnias que le facilitaban un stock de símbolos ya formalizados. Esta tesis sale afinada de una confrontación con casos de formación de las «naciones» europeas en la Edad Media.

Al investigar los orígenes de la «nación» húngara en los textos medievales, J. Szűcs subraya la prioridad de la ideología en la formación del nacionalismo y la ruptura diacrónica en el paso de una «conciencia étnica de grupo» a una conciencia nacional (Szűcs, 1986, pág. 53). Pero este paso, en el plano de la ideología, se revela muy precoz en la literatura húngara. El autor, en efecto, ha encontrado una *Gesta Hungarorum* redactada entre 1282 y 1285 por un clérigo de la corte de Ladislas IV, en la que observa un proceso de construcción ideológica del nacionalismo conforme a las reglas de «la invención de la tradición».

Se trata de una reconstitución de la filiación –ficticia– de los húngaros a partir de los gloriosos hunos. Este esfuerzo «historicista» es totalmente representativo de una «historiografía "nacional"» europea cuya aparición lleva a Szűcs a remontarse a mediados del siglo XII, cuando se relaja la influencia del cristianismo –que imponía hasta entonces hacer comenzar la historia con la implantación de las Iglesias–:

> En toda Europa, los autores rivalizan para encontrar un pueblo con dignidad ancestral que haya sido ya importante, si fuera posible en la Antigüedad, y al que puedan convertir en precursor de su propio pueblo (*gens* o *natio*) gracias a los medios de la «ciencia», de la combinación histórica, lógica o etimológica, y apoyándose en la tradición oral entonces revalorizada (*Ibíd.*, págs. 55-56).

Ahora bien, en el caso húngaro, el contenido de este historicismo resulta sobredeterminado por consideraciones estratégicas. En la *Gesta Hungarorum*, se observa que el principio de estructuración de la antigua sociedad de los hunos, descrita como dominada por una nobleza indivisa (*communitas* original), no es otro que «la corporación que se gobierna a sí misma» (*Ibíd.*, pág. 61), es decir, el modelo de organización social al que

aspiraba la pequeña nobleza húngara del siglo XIII, de la que se revela así como portavoz el autor de ese texto.

Éste transmite pues, «en el marco coloreado de un relato épico, la expresión de una reivindicación política aparecida en Hungría en 1280: el rey debe asociar a la totalidad de los nobles presentes en las asambleas provinciales al ejercicio del poder y de las prerrogativas de jurisdicción e, inversamente, la *communitas* de la nobleza, descrita en su obra por vez primera, debe declararse dispuesta a reforzar el poder del rey contra los poderosos inclinados al «relajamiento» (*Ibid.*, pág. 62).

En resumen, este estudio de caso nos informa de que, figurando los procesos de invención de la tradición en el centro del modelo resumido por el cuadro 1, éstos han sido origen de la construcción estratégica de la ideología nacionalista en épocas anteriores a la Edad Moderna. Esto no invalida el modelo en cuestión, pero lo relativiza, al tiempo que confirma la existencia de una continuidad entre los procesos de creación identitaria derivados del orden nacionalista y aquellos, anteriores a la época moderna, que derivan más bien del orden de la conciencia étnica.

*
* *

La dimensión temporal no ha cesado, finalmente, de distribuir nuestra clasificación analítica de las teorías del nacionalismo en tres categorías. Todo indica que se trata, pues, también, de un criterio de clasificación pertinente al que nuestro «modelo sintético» no hace justicia.

El otro problema planteado por este modelo centrado en la ideología resulta de nuestra manera desenvuelta de articular aquí las demás teorías para no conservar de ellas sino la aportación pertinente *desde el punto de vista* de este esquema; por definición, un paradigma no es reductible a otro. Parece, pues, necesario conservar la división ternaria original cruzándola con el criterio temporal de manera que ofrezca un cuadro más complejo, pero respetuoso hacia la incompatibilidad de los diferentes paradigmas:

Cuadro 2. Recapitulativo

Paradigmas dominantes

		Nación como «dato»	Nación como construcción		
		Culturalista	Ideologista	Materialista	
Enfoque de la temporalidad	Modernista	Etnonacionalistas	Difusionistas	Modelo conflictualista	*Nation building* o variante (Deutsch)
	Perennialista	Primordialistas Psicosociólogos Sociobiólogos	Invención de la tradición	Modelo conflictualista político (Breuilly)	*Nation building* o variante (Rokkan)

Este cuadro implica dos ventilaciones que no habían aparecido aún sino de forma discreta. Por una parte, distingue entre las teorías que consideran la nación y el nacionalismo más bien como «datos» y las que los analizan como «construidos», bien sea que los datos de lengua, raza, etc., se analicen como perfectamente maleables en la óptica materialista, bien que aparezcan como objeto de reinterpretaciones en la opción «ideologista». Por otra parte, aquí se ha reintroducido pues, de manera sistemática, la dimensión temporal según que las teorías en cuestión adoptaran el partido del tiempo largo (variante «perennialista»), o sólo concibieran el nacionalismo como un fenómeno de la modernidad según la Revolución industrial.

Esta cuestión es sin duda la que más justificará la investigación en el futuro. Louis Dumont ha facilitado ya una pista de búsqueda. En el sistema elaborado por este último, el nacionalismo corresponde a la época moderna en cuanto que la nación se define como una «colección de individuos» que rinden obediencia a esta autoridad superior, tal como ya enunciaba Mauss (1953-1954). Pero L. Dumont reconoce también la existencia de naciones que revisten la forma holista de «individuo colectivo» como en el caso alemán (Dumont, 1983, págs. 115-131). Esta oscilación entre el estatuto de «colección de individuos» y el de «individuo colectivo» conlleva una dimensión temporal impli-

cita puesto que el segundo aparece como una supervivencia o un esfuerzo para reimponer (como en el caso nacionalsocialista (Dumont, 1977, págs. 21-22) categorías holistas «tradicionales».

Se dispone desde entonces de una rejilla de lectura sociológica virtual para descifrar fenómenos intermedios como los nacionalismos religiosos o «comunalismos» cuyo «rasgo crítico», según Dumont, depende de que «la religión de grupo pretenda constituir [en] él la particularidad del grupo [nacional]», lo que conduce a ver en él un «fenómeno híbrido, acaso transitorio» (Dumont, 1966, págs. 380-381).

Estas muy estimulantes hipótesis sugieren que la escuela sociológica francesa es aquí, sin duda, la mejor armada para tomar el relevo de los trabajos anglosajones que tienden, como ha podido verificarse, a monopolizar este campo de estudio.

CAPÍTULO 7

ETNICIDAD, NACIÓN Y CONTRATO SOCIAL

por

John Crowley[1]

La necesidad para los Estados europeos de incorporar a los grupos minoritarios surgidos de la inmigración, considerados durante mucho tiempo marginales y temporales pero cuya presencia definitiva es ya ineludible, estimula hoy una considerable reflexión. Forzoso es verificar, sin embargo, que los problemas se plantean demasiado a menudo en términos que enmascaran su verdadera naturaleza.

Al reducir el potencial de exclusión de la sociedad «receptora» sólo al racismo, y hacer del Islam el único (al menos el principal) obstáculo para una participación armoniosa de los «inmigrados» en la vida pública, por no hablar sino de las características del debate francés, se oculta el problema que, desde el punto de vista de la teoria politica, es con mucho el más importante.

¿Sobre qué fundamentos últimos puede edificarse una socie-

1. Quiero expresar aquí mi agradecimiento a los que, por sus comentarios sobre las precedentes versiones de este texto, han contribuido a mejorarlo, y en especial a Jean Leca, Jean-Michel Gauthier, Jean-Marie Bourdaire y Gil Delannoi.

dad pluriétnica? ¿Cómo puede reconciliarse, en términos más generales, la heterogeneidad de la sociedad con las exigencias del ideal democrático? Estas preguntas reclaman una reflexión de conjunto sobre los fundamentos de la asociación política, así como sobre las posibilidades de exclusión que resultan del modo histórico de construcción de la comunidad, de las que el racismo es sólo un elemento.

Hay que interrogarse, simultáneamente, sobre el sentido de la afirmación particularista de los grupos minoritarios, cuya dimensión religiosa no debe ser *a priori* privilegiada. Por eso la primera parte de este estudio analiza el concepto de etnicidad, que permite generalizar el enfoque de la afirmación minoritaria. Sin embargo, la etnicidad se caracteriza ante todo por la ambigüedad. Ésta, lejos de ser arbitraria, está en estrecha relación con el incierto sentido de otro concepto fundamental para el análisis de las minorías étnicas: la nación. La segunda parte esbozará el estudio de estos vínculos.

Pero el problema de la nación no es, de hecho, sino una formulación particular del problema general de los fundamentos de la sociedad política.

La última parte presentará, pues, desde el ángulo de las cuestiones planteadas a propósito de la nación, dos de las principales teorías pertinentes: en primer lugar, resumida, la teoría funcionalista; seguidamente, de manera más detallada, la teoría contractualista, aquí abordada por mediación de Rousseau, Locke y Rawls.

Esta reflexión sugiere que la nación desempeña en el problema de la heterogeneidad democrática un papel, aparentemente paradójico, de condición necesaria y a un tiempo de obstáculo. Esta paradoja sirve, a su vez, para mostrar la insuficiencia de las tentativas de fundación abstracta *a priori* del orden político. La sociedad pluriétnica no tiene fundamento último y, sin embargo, no es imposible. Simplemente, a falta de poder revelarla, como si fuera preexistente pero disimulada, es preciso que pensemos en construirla.

I. LAS AMBIGÜEDADES DEL CONCEPTO DE ETNICIDAD

El concepto de etnicidad, que da lugar en Inglaterra o en los Estados Unidos a una producción científica que se ha hecho totalmente imponente desde hace veinte años,[2] apenas tiene curso en Francia (salvo en referencia explícita al uso anglófono). Así, la palabra misma no está reconocida en los diccionarios, y el concepto, aparentemente, no ha sido adoptado, hasta el punto de que se rechaza a menudo como inaplicable al caso francés. Esto sugiere la utilidad de una reflexión sobre los fenómenos sociales que pretendía explicar, así como sobre la capacidad de permitir interpretaciones fructuosas de él.

La particularidad de la noción de etnicidad es la de basarse en una ambigüedad original que, sin parecer forzosamente significativa, es en realidad fundamental. El problema aparece claramente si se recurre a dos diccionarios de la lengua corriente.

– *Ethnic or ethnical* (1) relating to or characteristic of human group having racial, religious, linguistic, and certain others traits in common...

– *Ethnic minority* an immigrant or racial type regarded by those claiming to speak for the cultural majority as distinct and unassimilated (*Collins English Dictionary*).

– *Etnia* conjunto de individuos relacionados por cierto número de caracteres de civilización, especialmente la comunidad de lengua y de cultura (mientras que la raza depende de caracteres anatómicos) (*Petit Robert*).[3]

La diferencia entre estas dos definiciones –presencia o ausencia de referencia a la raza– es evidentemente de un alcance

2. Aunque el término sea más antiguo, la etnicidad no ha entrado en el uso corriente de los sociólogos americanos hasta mediados de los años sesenta (Glazer, Moynihan, 1975).

3. Puede observarse que esta definición está muy cerca de las de Boudon *et al.* (1989, págs. 83-84) y de Blalock (1982, pág. 4).

considerable. En efecto, las razones que incitan a los sociólogos a reflexionar sobre la etnicidad son, ante todo, fenómenos de identidad, en el sentido de autoafirmación colectiva, o de prescripción frente a otro colectivo, apoyadas en una «realidad» ostensiblemente preexistente, supuestamente intrínseca en los actores socialmente referidos.

De entrada, el concepto está, pues, cargado de sobreentendidos, hasta el punto de que pocas veces se sabe, en el uso corriente (o al menos no técnico) tal como empieza a difundirse por Francia, si es algo distinto de un simple eufemismo de la «raza» convertida en tabú (Taguieff, 1987). Esta cuestión crucial se oculta sin embargo con frecuencia o se trata de manera puramente implícita.[4]

Una teoría «general» de la etnicidad (Gordon, 1975) está obligada, no obstante, a explicitar el lazo entre los factores biológicos (o culturales, es toda la ambigüedad) y su percepción social, eventualmente diferenciada según los actores. En otros términos, el análisis debe partir de la *herencia*, es decir, debe estudiar la manera de adquirir los grupos un pasado colectivo que sirva a la vez de autorreferencia implícita y de referencia ostentada de todos los procesos identitarios.

Si bien pueden encontrarse sin esfuerzo casos de herencia concebida en términos estrictamente biológicos o puramente culturales, no son manifiestamente los más habituales. Las más de las veces, por el contrario, las herencias son, en las representaciones mismas de los actores sociales, biológicas y culturales a la vez, sin que se explicite nunca realmente la contradicción latente que resulta de la doble referencia. Esto es cierto en particular en todos los casos hacia los que con más atención se inclina tradicionalmente la sociología de la etnicidad, en especial los negros y las minorías de origen europeo en los Estados

4. Así Breton (1981, págs. 8-9) menciona entre los elementos de una definición de la etnia los caracteres antropológicos, sin precisar qué importancia hay que conceder desde este punto de vista a los caracteres estrictamente físicos.

Unidos, o los nacionalismos periféricos y las minorías surgidas de la inmigración en Europa.

Esta plasticidad, esta indeterminación de la noción de herencia le permiten convertirse en un envite social, y no simplemente ya un dato contextual, y así se refuerzan mutuamente, por otra parte. El análisis de la etnicidad debe, pues, tener en cuenta el devenir de estos envites, y sus dimensiones interdependientes y en cierto modo simétricas que son la *prescripción* (la presión ejercida por la sociedad o sus elementos dominantes sobre los procesos identitarios del grupo considerado) y la *estrategia* (la manera de perseguir el grupo, o sus miembros tomados individualmente, sus objetivos, especialmente pero no sólo identitarios, habida cuenta de las presiones que nunca son, por su parte, enteramente independientes de la acción que en ellos se inscribe). Si la herencia juega, en la prescripción como en la estrategia, un papel simbólico fundamental, éstas no se reducen a ella en modo alguno.

Aparte de la manifiesta variedad de los objetos de la prescripción y de la estrategia, hay que establecer cierto número de distinciones en cuanto a su forma o a su modo. Así, cualquiera que sea su contenido (cualesquiera que sean, por ejemplo, los estereotipos transmitidos), y cualquiera que sea, además, la presión asociada, la prescripción puede ejercerse según un modo más o menos condicional.

Se dirá de la prescripción mayoritaria que es absoluta cuando la pertenencia a un grupo se concibe como consustancial con la persona misma, excluida, pues, toda pertenencia múltiple concebida como «diferenciación» en el sentido de Parsons (1975).

Esto no significa, sin embargo, como subraya M. Smith con razón, que una identidad prescrita excluya la pertenencia simultánea a otros grupos (por ejemplo a la clase obrera, con lo que esto implica de universalista, para un miembro de un grupo étnico dominado), aunque ésta deba, a menudo, por necesidad, quedar subordinada. Una situación así es característica, en particular, de las sociedades estructuradas según una ideología de tipo racial, es decir, que no concibe la etnicidad sino en el primero de los dos sentidos antes señalados.

Inversamente, cualquier definición esencialmente cultural (sobre bases lingüísticas, por ejemplo) dará lugar a una prescripción condicional, susceptible de evolucionar en el tiempo.

Encontramos la misma multiplicidad en la noción de estrategia. Si bien su elemento más visible –el más cargado de símbolos, el más característico igualmente del fenómeno étnico– es la afirmación identitaria, la manipulación de la propia imagen, existen configuraciones más sutiles. Así, la eficacia estratégica de la afirmación depende de la posibilidad real de tal manipulación. La afirmación étnica puede incluso llegar a ser una verdadera restricción de la acción política cuando la naturaleza de la prescripción es tal que el grupo étnico sólo puede elegir entre la afirmación o el rechazo de la identidad soportada.[5] Solamente cuando el contexto[6] no prejuzga ni su modo ni su contenido, es plenamente disponible el potencial estratégico de la afirmación.

Pocos son los analisis que pretenden el descifrado completo de una situación étnica, teniendo en cuenta el conjunto de las interacciones y las evoluciones que definen su contexto. Las más de las veces, es una configuración particular la que se eleva, por una serie de presupuestos implícitos, al estadio de marco natural para la teoría de la etnicidad.

Esta estrechez de miras se manifiesta, tanto en el nivel de la herencia (totalmente olvidada con frecuencia, y en cuyo seno son pocas veces claramente diferenciados los papeles sociales

5. Como mostrarán los desarrollos posteriores, hay que guardarse de confundir prescripción absoluta y afirmación como imposición. La coexistencia de una prescripción condicional (culturalista) y una afirmación-imposición es justamente característica de países como Francia que han formulado el problema de la etnicidad en términos asimilacionistas.

6. Aunque la prescripción mayoritaria sea un elemento importante de ella, el contexto de la afirmación étnica implica varias dimensiones. Por ejemplo, la situación internacional puede determinar imposiciones. Así sucede con la superposicion de una división nacional (Irlanda/Gran Bretaña) y una división étnica (católica/protestante) en Irlanda del Norte. La pertenencia étnica prescrita dicta aquí, prácticamente, la dependencia política (o, más exactamente, reduce la elección de pertenencia a una opción entre la afirmación y el silencio) y limita, pues, el potencial estratégico de la afirmación.

de «raza» y de «cultura»), como en el de la prescripción o de la estrategia (simétricamente desvalorizadas por los individualistas metodológicos y los estructuralistas, respectivamente). Y, sin embargo, las cuestiones subyacentes están presentes de modo inevitable, en filigrana, en todos los análisis. Es en este sentido en el que es legítimo hablar de una ambigüedad fundamental de la noción de etnicidad en la literatura sociológica, de la que la referencia a la raza es sólo un aspecto.

A. La etnicidad como estrategia

La concepción voluntarista, o estratégica, de la etnicidad es la que reune el mayor número de autores (Banton, 1987; Blalock, 1982; Bell, 1975; De Certeau, 1984; Gans, 1979; Horowitz, 1975; Hutnik, 1986; McCready, 1983; Parsons, 1954, 1975).[7] Este grupo, sin embargo, está dividido, no sólo según la concepción de la prescripción mayoritaria, sino también según el sentido que dan los autores a la estrategia en la afirmación étnica.

La visión de una prescripción condicional asociada a una afirmación estratégica constituye el paradigma dominante de la sociología americana. Se ha construido especialmente a partir del análisis de la inserción de los inmigrados de origen europeo en la sociedad americana, para seguidamente ampliarse, de un modo que puede parecer algo sorprendente,[8] al caso de la población negra.

7. Podría añadirse a este grupo a Moscovici (1982) en la medida en que, aunque no considera específicamente el problema de la etnicidad, tiene una concepción voluntarista y estratégica de la afirmación minoritaria en general. Su análisis tiene, además, el interés de subrayar las posibilidades de *feedback* de la afirmación étnica sobre las formas de la prescripción mayoritaria, posibilidades que olvidan las más de las veces los sociólogos de la etnicidad (que se han vuelto escépticos por la persistencia aparentemente inexpugnable del racismo).

8. En el sentido de que parece contraria al buen sentido la concepción de una prescripción condicional para minorías físicamente distintas a primera vista. Parsons (1975, págs. 74-75) justifica esta proposición subrayando que el color de la piel es un símbolo más bien que un elemento constitutivo de la etnicidad (comprendida en el sentido de pertenencia racial).

En Bell como en Parsons, la afirmación étnica es especialmente (pero no únicamente) una manera para el individuo de reaccionar ante las circunstancias sociales en las cuales se inserta: diferenciación en Parsons (1975, págs. 69-70); debilitamiento de las identidades colectivas tradicionales en Bell (1975).

Este último resume bien el sentido en que la etnicidad es fundamentalmente estratégica.

> Analíticamente, hay dos tipos de movimientos sociales: los movimientos simbólicos y expresivos cuya cohesión es esencialmente afectiva, y los grupos instrumentales, cuyas acciones están ligadas por un conjunto de intereses comunes, generalmente materiales. (Bell, 1975, pág. 165.)

Los grupos cuya acción es más eficaz, según Bell, son los que pueden combinar las dos dimensiones. Ahora bien, «la etnicidad se ha hecho más significativa porque es capaz de asociar un interés y un lazo afectivo» (*Ibid.*, pág. 169). La prescripción étnica mayoritaria no se considera claramente absoluta en esta concepción, pero esta hipótesis queda a menudo implícita.

El análisis hecho por Gans (1979) de la etnicidad entre los inmigrados de origen europeo de la tercera generación en los Estados Unidos es excepcional, en la medida en que subraya explícitamente que la afirmación étnica estratégica (que él llama «simbólica») depende para su eficacia del debilitamiento de la prescripción mayoritaria absoluta.

Si los análisis de McCready sugieren una concepción estratégica de la etnicidad (McCready, 1983; Baaklini, 1983; Fishman, 1983), resultan en cambio ambiguos en cuanto a la naturaleza de la prescripción étnica. En la medida en que la etnicidad se define como una herencia cultural (McCready, 1983, pág XVII), puede aparecer como soportada. No obstante, alguien ajeno (y especialmente el grupo dominante de la sociedad) es rigurosamente incapaz de juzgar sobre mi *herencia* cultural; sólo tiene acceso (y sólo puede evaluar) a las *manifestaciones* de

mi cultura (con el riesgo de atribuirme seguidamente, por inducción, una herencia conjeturada).

Son los análisis de Okamura (1983) los que mejor reflejan el problema, a un tiempo metodológico y teórico, resultante de esta confusión. En sus trabajos sobre las poblaciones de origen filipino en Hawai, utiliza simultáneamente una definición prescrita (el encuestador decide *a priori* quién es filipino) y una definición afirmada (se pide a los sujetos de la encuesta que determinen su propio origen étnico). Aunque las dos categorías resulten parcialmente contradictorias (al atribuirse las tres cuartas partes de las personas de origen filipino nacidas en Hawai una identidad distinta a la filipina), Okamura no cuestiona por ello un principio metodológico contra el cual habrían tenido que prevenirlo sus propios trabajos teóricos (Okamura, 1981), fundados en la noción de etnicidad «situacional» como adaptación dialéctica de una prescripción y de una estrategia.

Apoyados globalmente más en una visión condicional que absoluta de la prescripción, estos análisis son, pues, fundamentalmente ambiguos.

Los principales actores que analizan la afirmación étnica minoritaria como estrategia frente a una prescripción absoluta son Banton (1987), Blalock (1982) y Hutnik (1986).[9] En Banton y Blalock, la demostración del carácter absoluto de la prescripción es extensamente implícita y contextual: no constituye el corazón de su pensamiento. Es ante todo un efecto indirecto de que los dos autores concentran su atención sobre minorías *raciales*, sin negar por ello la importancia de los grupos *étnicos* (Banton, 1987, pág. 125).

En cambio, la noción de etnicidad como estrategia no sólo está en el centro de su análisis, sino que los autores citados le dan un sentido mucho más preciso que Parsons y Bell: la etnicidad es un elemento de elección *racional* de los agentes sociales.

9. Los análisis de Rabushka y Shepsle (1972) son fundamentalmente semejantes, si no es que están enfocados sobre casos de sociedades pluriétnicas cuyos segmentos son de tamaños comparables. Véase, por ejemplo, su aplicación en el caso israelí por Seliktar y Dutter (1983).

Hutnik, aun insistiendo menos sobre el carácter racional de la afirmación étnica, formula su análisis en un marco más limitado (puesto que la etnicidad no entra aparentemente en relación con los demás parámetros de la posición social), en el que la naturaleza de la afirmación depende de la interacción entre identificación con el grupo mayoritario e identificación en el grupo minoritario, siendo posibles todas las combinaciones (1986, en especial pág. 153).

Frente a cierto número de limitaciones –las principales de las cuales son la prescripción racial, la discriminación, la desigual distribución de los recursos económicos y políticos–, los individuos intentan maximalizar su poder (Banton), o sus recursos (Blalock), para obtener, por medio de la acción política, resultados predefinidos,[10] o encontrar, en todo caso, un modo de afirmación que maximalice su sentimiento de identidad social (Hutnik).

B. La etnicidad como limitación

No se debe al azar el que, entre las teorías voluntaristas o estratégicas de la etnicidad, se formule la concepción más racional de la afirmación étnica en el contexto de una prescripción absoluta. El núcleo del análisis estratégico se resume en realidad en una sola proposición: cualesquiera que sean las limitaciones sociales que pesen sobre el individuo, le queda una significativa posibilidad de elección.[11] Es en este punto donde se desmarcan autores como Cox (1948), Dench (1986), Kinloch (1979) o Rex (1970, 1986).

Ciertamente, la prescripción social de la pertenencia étnica,

10. Aunque las opciones sean individuales, su agregación conduce a fenomenos de acción colectiva. Las situaciones individuales son, en efecto, suficientemente similares (por las imposiciones soportadas y los objetivos formulados) como para que las acciones individuales resulten estructuradas (*patterned*) (Blalock, 1982, pág. 6).

11. Aquí vuelve a encontrarse, por supuesto, el principio fundamental del individualismo metodológico (Boudon, 1979).

incluso en su forma más coactiva, deja siempre una posibilidad de elección al individuo, aunque sólo tenga como opciones la reivindicación o la ocultación de la identidad impuesta.

¿No es ilusorio, sin embargo, hablar de elección racional o de estrategia frente a tales limitaciones? Al formular la cuestión de esta manera esos autores recuperan el principio nacionalista racial,[12] a saber, que la prescripción étnica autoritaria[13] (que exige, para ser eficaz, una base racial más o menos ficticia) prevalezca sobre toda voluntad individual de afirmación. Se apartan, en cambio, del pensamiento racista, en la medida en que estigmatizan (como manipulación destinada a servir los intereses de un grupo dominante) la prescripción autoritaria que la teoría racial pretende legitimar.

Si bien estos diferentes autores están próximos al tratar de la existencia y la naturaleza de la estratificación étnica de la sociedad, varían sus análisis sobre los orígenes de ésta. En Cox, Kinloch y Rex, las causas esenciales de la estratificación se encuentran en la diferenciación económica que determina a la vez la estratificación, en términos de clase, de la sociedad inicial y la necesidad de crear (por la migración) una subclase de origen extranjero. Rex, preocupado esencialmente por el caso del Reino Unido, insiste sobre el contexto colonial (o poscolonial) de la inmigración, mientras que Kinloch, que se concentra en los Estados Unidos, no establece diferencias entre migraciones voluntarias e involuntarias. Cox, en cambio, que centra su análisis en el problema negro en los Estados Unidos, se interesa

12. Los teorizadores del nacionalismo racial no se analizan aquí de manera detallada porque, si bien asimilan las dos nociones de etnicidad como raza y etnicidad como cultura, es deliberadamente –hasta el punto de ser generalmente la parte esencial de su pensamiento– y no por un deslizamiento semántico más o menos inconsciente.

13. La noción de prescripción autoritaria no debe confundirse con la distinción entre prescripciones condicionales y absoluta hecha más arriba. En efecto, cualquiera que sea el contenido de la prescripción, sus modalidades de aplicación pueden ser más o menos impositivas. Un sistema que sólo descansa en prejuicios individuales no puede asimilarse a un sistema que pone en acción, por ejemplo, un conjunto coercitivo de disposiciones legislativas.

principalmente por estas últimas. Esta diferencia no es, sin embargo, esencial.

En cambio, los autores difieren en su interpretación de las ideologías legitimadoras de la estratificación. Para Kinloch, el racismo y las demás ideologías son únicamente una manipulación impuesta al conjunto de la población por la elite[14] (las «WASP» en el caso de los Estados Unidos). No constituyen sino un contexto exógeno para las relaciones entre minorías.[15] El análisis de Rex es más sutil, especialmente porque no pretende asimilar en todos los aspectos las minorías étnicas a los grupos más o menos desfavorecidos de la población mayoritaria.

El conjunto de la población mayoritaria (de Gran Bretaña, pero también de Francia o de Alemania) está profundamente influido por el contexto colonial, de tal suerte que tiende, de modo en alto grado inconsciente, o en todo caso no formalizado, a postular la inferioridad natural de los inmigrados originarios de países antiguamente colonizados. El conflicto económico, consecuencia casi inevitable del papel reservado a las minorías étnicas, aviva estos prejuicios y favorece su racionalización, la cual, a su vez, los refuerza, y perpetúa los conflictos subyacentes.

Dench adopta un enfoque diferente, particularmente interesante para el estudio de las relaciones entre etnicidad y construcción nacional. Para él, en efecto, las minorías étnicas son «prisioneras de la ambivalencia» de los valores de la sociedad dominante. Esta ambivalencia resulta de la poderosa síntesis entre lo particular y lo universal que es característica de la mayoría de los Estados modernos (Dench se interesa principalmente por Gran Bretaña, pero su propósito tiene vocación de

14. En contra de la mayoría de los sociologos «radicales» americanos, Kinloch considera central el papel de los paradigmas sociológicos dominantes en la transmisión y legitimación de las actitudes que sirven a los intereses de la elite. Véase también Ramírez y ●ssorio (1983).

15. Kinloch utiliza una concepción de la minoría que, deliberadamente, no hace referencia alguna al número. En este analisis, la clase obrera o las mujeres son minorías de la misma manera y en el mismo sentido que las minorías étnicas.

generalidad). La universalidad es materia de la ideología liberal de la libertad y de la igualdad formal de los hombres; la particularidad resulta del nacionalismo subyacente sobre el que se fundan los Estados.[16]

La ideología dominante realiza una doble síntesis entre estas dos tendencias opuestas. En primer lugar, los nacionalismos modernos (cuyo mejor ejemplo es el jacobinismo) han surgido directamente, según Dench, del universalismo: como encarnación de una idea es como se legitimaría la nación a los ojos de los teorizadores del siglo XIX (Dench, 1986, pág. 36, 188-190). Seguidamente, esta dualidad ideológica es indispensable para la autoperpetuación de las elites dominantes.

Si la ideología universalista conduce a la ausencia de poder para la inmensa mayoría de la población, este desequibrio puede justificarse por la ideología nacional, que funda la comunidad de intereses entre pueblo y dirigentes por contraste con las minorías étnicas. Inversamente, la exclusión de las minorías por el nacionalismo puede ser racionalizada en nombre del universalismo. Así la elite dominante puede dividir para reinar (*Ibíd.*, pág. 229).

Si la población mayoritaria en su conjunto no es consciente de esta ambivalencia, Dench ve claramente en ella un complot, o una manipulación elitista.

> La combinación de una cierta exclusión colectiva –en la cual su participación y sus gratificaciones se mantienen, en conjunto, por debajo de las de la población mayoritaria– y un juicioso flujo de aperturas para la iniciativa y los éxitos individuales desemboca en una gestión particularmente eficaz de los recursos minoritarios. De esta manera se mantienen en un nivel elevado las incitaciones a los esfuerzos patrióticos (*Ibíd.*, pág. 67).

Estos autores, pues, establecen una estrecha relación entre

16. *Sobre este punto, véanse igualmente Emerson (1960) y Minogue* (1967).

nación y etnia (entendida en sentido racial). Aunque su concepción étnica de la nación resulte de perpetuarse la posición dominante de una elite más que de cualquier ley natural, no deja por ello de estar en el centro de su pensamiento.

La ambigüedad de las nociones de etnia y de etnicidad, ya muy sensible en las definiciones de diccionario, no desaparece, pues, en modo alguno, según muestra esta rápida panorámica en la literatura sociológica. El que una palabra tenga varios sentidos o contextos de utilización no la hace necesariamente ambigua, sobre todo si cada autor se atiene explícitamente a un solo sentido o contexto. No es éste el caso, si se trata de la etnicidad.

Para Rex (1970, 1986), el contexto significativo es el de la estratificación étnica en las sociedades coloniales o pseudocoloniales. Para los autores que colaboraron en la obra dirigida por McCready (1983), el objeto puede ser el Líbano o Malasia, Quebec o Connecticut. Para Kinloch (1979) todo grupo no-WASP en los Estados Unidos es potencialmente una minoría étnica. M. Smith (1987) critica la tendencia a una restricción del concepto de minoría al caso de los grupos étnicos, especialmente porque eso excluye de manera injustificada a las minorías religiosas o lingüísticas, rechazando al mismo tiempo toda concepción puramente racial de la etnicidad.

Es inútil alargar *ad nauseam* esta lista. Importa, en cambio, subrayar que estas ambigüedades, lejos de limitar el empleo del concepto de etnicidad, son más bien su razón de ser. Frente al problema fundamental de la pertenencia del individuo al grupo, es muy cómodo disponer de un término que, a diferencia de «raza» y de «cultura», no resuelve *ex hypothesi* la cuestión del carácter prescrito o elegido de los lazos de pertenencia, que es justamente uno de los objetos esenciales del análisis teórico.

Son los equívocos mismos de la etnicidad, su arraigo simultáneo y aparentemente contradictorio en la raza y en la cultura, los que le permiten representar este papel; captar, de manera en cierto modo homológica, la lógica práctica de las prácticas sociales, por hablar como Bourdieu (1980), evitando el señuelo de una revelación «objetiva» de las estructuras «objetivas»; y

abrir un espacio científico fecundo para el estudio *empírico* de los mecanismos generales de identificación. De igual modo, la ausencia casi total de la palabra en Francia resulta de (y al mismo tiempo explica) la penuria de trabajos en este campo.

II. De la etnicidad a la nación

Estas ambigüedades de sentido y de contexto no son en modo alguno arbitrarias, y tampoco son propias de los autores aquí citados. Están, en realidad, profundamente ligadas, como sugieren los análisis de Dench (1986), y sobre todo de A. Smith (1979, 1983, 1984, 1986, 1988), a las ambigüedades paralelas del concepto de nación. Éste ha adquirido, en el uso dominante desde el siglo XIX, dos sentidos totalmente distintos, pero inextricablemente mezclados (A. Smith, 1986, pág. 48; 1988, páginas 8-9).

Ante todo, la nación, bajo la influencia de la Revolución francesa y de las ideas de soberanía nacional, se concibe como «cierta manera de agrupar a los hombres en sociedad» (Boudon *et al.*, 1989, pág. 138). Esta visión es universalista: la organización nacional no es propia de ningún grupo de hombres, y nada se opone en principio a la redefinición de sus fronteras hasta englobar, eventualmente, al conjunto del género humano (Finkielkraut, 1987). Enseguida, de manera a primera vista incompatible, la nación es una cierta manera de insertar un grupo humano en la historia, de darle una estructura independiente de tal o cual individuo, de definirlo por oposición a otros grupos humanos. Esta concepción que, tomada aisladamente, apenas se distingue de la etnia tal como se ha definido más arriba, corresponde a la dimensión «mítica» de la nación (A. Smith, 1988, pág. 9). Es, muy evidentemente, particularista.

La coexistencia de estos dos conceptos que parecen antitéticos debe comprenderse a la vez histórica y teóricamente. El proceso histórico de la construcción de los Estados modernos ha conllevado dos aspectos complementarios: la unificación cultural de un pueblo y el establecimiento de estructuras políti-

cas capaces de colmar el vacío creado por la desaparición de la sociedad feudal. Al ser igualmente de origen europeo la sociología como disciplina científica, ha transmitido, universalizado y hecho necesario este vínculo histórico (A. Smith, 1983).

Así, en muchos países europeos, entre ellos Francia, la construcción, a partir de un grupo étnico dominante, de la nación (como unidad política) y su unificación cultural (en especial lingüística y jurídica) corren parejas a través de la historia (A. Smith, 1988, pág. 11).[17] Este modelo de construcción nacional ha influido profundamente en los Estados poscoloniales (Pye, 1966; Finkielkraut, 1987). Es bien conocido así, en los Estados de África surgidos de la colonización, el papel del partido único y del ejército como tentativa de integración de una sociedad étnicamente fragmentada.

Si este proceso ha podido aparecer a menudo como un fracaso, es menos porque la etnicidad fuese una limitación «primordial», irreductible, que porque en África, a diferencia de Europa, el Estado preexistía a la construcción nacional y constituía su obligado contexto. La renovación del nacionalismo en Europa, a la vez en la realidad política y en el análisis sociológico, ilustra este mismo punto.

Parece (A. Smith, 1986) que el nacionalismo anticentralista, o «etnocentralismo» (vascos, catalanes, galeses, bretones) es, en muchos aspectos, una reacción contra tentativas, a veces muy antiguas, de conformar la nación en un molde estatal preexistente, y que, a la inversa, la referencia étnica es menos fuerte en las regiones cuya incorporación al Estado y a la nación ha sido más o menos paralela.

Esta consideración de la dimensión étnica del nacionalismo, ya se ponga el acento en sus fundamentos culturales, incluso biológicos (Douglass, 1988), o en su carácter cuasimitológico (A. Smith, 1984, 1988), refleja los límites del análisis estrictamente «instrumentalista» (Hechter, 1987), que ve el etnonacio-

17. En el análisis de Breton (1981), este vínculo se hace aún más estrecho. El autor considera, en efecto, que la construcción nacional estatal es constitutiva de la etnicidad, que es simultáneamente su elemento motor.

nalismo como una forma de acción colectiva libremente elegida que pretende responder a desventajas sociales, económicas o culturales. En efecto, se comprendería mal, en otro caso, por qué conocería Escocia un movimiento nacionalista significativo, mientras que nada comparable existe en el nordeste de Inglaterra, vecino, sin embargo, y muy semejante desde el punto de vista de las estructuras económicas.

Los lazos entre etnicidad y nación no pueden, pues, comprenderse sino por referencia al Estado (Breton, 1981, págs. 89-90). Esto no significa en modo alguno que sea preciso, como dice Schermerhorn (1970 a, 1970 b), limitar el análisis de la etnicidad al caso de minorías insertas en un Estado-nación, es decir, un Estado caracterizado por la existencia de un grupo étnico mayoritario y dominante. Muchos problemas étnicos se plantean, en efecto, en sociedades propiamente plurales, en las que ningún grupo es mayoritario, incluso en las que ningún grupo ocupa una posición dominante (M. Smith, 1987). Simplemente, la relación con la nación y la relación con el Estado son dos dimensiones complementarias, e indisociables, de la posición étnica.

La dimensión teórica del vínculo entre nación y etnicidad es, pues, compleja. La «síntesis» nacional que fue, según muestran los desarrollos vistos más arriba, una de las consecuencias importantes de la construcción histórica de los Estados-naciones europeos en los cuales se plantea de manera aguda el problema de las minorías étnicas surgidas de la inmigración, puede concebirse como una reconciliación de lo universal y lo particular.

En otros términos, la nación, en su interpretación política democrática, tiene una pretensión de validez universal, incluso cuando los problemas de la nación nunca se han planteado fuera de la referencia particularista a un grupo humano y a un período determinado. Pero eso no significa que la cuestión no pueda plantearse en términos puramente universalistas. Entre los paradigmas que permiten la formulación de esta interrogación, dos son particularmente significativos: el paradigma funcionalista y el paradigma contractualista.

III. La integración como reconciliación de lo universal y lo particular

El enfoque funcionalista tiene cierta lógica instintiva tratándose del «problema de la naturaleza misma de la vida de grupo en una gran nación industrializada y urbanizada, de población heterogénea» (Gordon, 1964, pág. 3). Desde el momento en que se supone –lo que es realista– que la cohesión de una sociedad tal no es cosa obvia, es tentadora la formulación de la pregunta «¿qué es lo que desempeña el papel de estabilizador social?». El problema permanece incluso si se rechaza una interpretación estrictamente funcionalista,

Es verosímil, y es en todo caso habitual, considerar en la literatura sociológica que son posibles varios modos de cohesión, y que el equilibrio estable de una población heterogénea no es único. La noción de *integración*, que encuentra su origen en Durkheim, permite sin embargo clasificar los diferentes estados concebibles en dos categorías según las propiedades del sistema que de ella resulta.

Siguiendo a Boudon *et al.* (1989, pág. 110), podemos distinguir tres dimensiones esenciales de la integración de un grupo social según Durkheim:

a) existencia de una conciencia común, de creencias y de prácticas compartidas;[18]

b) interacción intensa entre los miembros del grupo;[19]

18. «Lo que constituye esta sociedad [religiosa] es la existencia de cierto número de creencias y prácticas comunes a todos los fieles, tradicionales y seguidamente, obligatorias. Cuanto más numerosos y fuertes son estos estados colectivos, más fuertemente integrada está la comunidad religiosa. (...) El detalle de los dogmas y los ritos es secundario. Lo esencial es que sean capaces de alimentar una vida colectiva de suficiente intensidad.» (Durkheim, 1983, pág. 173.)

19. «Pero decir de un grupo que tiene una menor vida común que otro es también decir que está menos fuertemente integrado, pues el estado de integración de un agregado social no hace sino reflejar la intensidad de la vida colectiva que circula en él. Es tanto más uno y resistente cuanto más activo y continuo es el comercio entre sus miembros.» (*Ibid.*, pág. 214.)

c) adhesión a objetivos comunes.[20]

Disponemos así de un concepto que permite precisar el problema de la cohesión social. La cuestión fundamental, la misma que, por otra parte, analiza Ernest Gellner de manera más detallada en esta obra, es, pues, doble:

– ¿Es una condición suficiente de cohesión la integración, en el sentido de Durkheim?

– ¿Existe un equilibrio estable para los sistemas no integrados?

Sin embargo, por una confusión de vocabulario que no es en modo alguno fruto del azar, las tentativas para responder a estas preguntas (especialmente en Europa) han introducido la noción de integración en un sentido totalmente diferente, en el que se convierte en un elemento de la respuesta más que de la pregunta.

Es tentador, teniendo sobre todo en cuenta la falta de claridad que caracteriza el debate público sobre el tema, estigmatizar como impropio el uso corriente (Boudon, *et al.*, 1989, pág. 110). Sería, no obstante, simplista. De igual modo que el concepto de etnicidad extrae una parte de su fecundidad de su misma ambigüedad, es particularmente ilustrativo un examen de las relaciones entre los diferentes sentidos de la integración, y entre la integración y los demás conceptos estructuradores del debate sobre las minorías étnicas en los sistemas europeos.

En el debate francés sobre las perspectivas de las poblaciones surgidas de la inmigración, tres términos rematan los polos

20. «... las grandes conmociones sociales, como las grandes guerras populares, avivan los sentimientos colectivos, estimulan el espíritu de partido como el patriotismo, la fe política como la fe nacional y, concentrando las actividades hacia un mismo fin, determinan, al menos durante algún tiempo, una integración más fuerte de la sociedad. (...). La sociedad no puede desintegrarse sin que, en la misma medida, el individuo quede escindido de la vida social, sin que sus fines propios se conviertan en preponderantes sobre los fines comunes, sin que su personalidad, en una palabra, tienda a ponerse por encima de la personalidad colectiva.» (*Ibíd.*, págs. 222-223.)

idealtípicos de la reflexión: asimilación, integración, inserción (Costa-Lascoux, 1989, págs. 9-12).[21]

> La inserción consiste en reconocer al extranjero el lugar que ocupa en una economía, un marco social o cultural; preservar, al menos parcialmente, la identidad de origen, las especificidades culturales y los modos de vida; aceptar la idea de una separación posible por el rechazo de asimilación, la reinserción en el país originario, o la expulsión de la sociedad receptora (*Ibíd.*, pág. 12).

Las incompatibilidades entre la inserción y la integración en el sentido de Durkheim son manifiestas. Una población que contenga en su seno un grupo minoritario inserto no puede integrarse; en el mejor de los casos pueden serlo sus elementos constitutivos, el grupo mayoritario y el grupo minoritario.

La asimilación, en cambio, es compatible con tal integración. En la medida en que implica «la adhesión completa del extranjero por una conversión de las mentalidades y de los comportamientos a las normas y modos de vida de la sociedad receptora» (*Ibíd.*, págs. 11-12), todo grupo integrado lo sigue siendo al asimilar a personas exteriores. La noción de asimilación no es, en efecto, problemática. Existe o no existe, pero no tiene, en cualquier caso, influencia alguna sobre el grupo inicial (o sociedad receptora). Así que sería un abuso de lenguaje el hablar de asimilación de un grupo: el proceso mismo de asimilación de sus miembros conduciría a su supresión en cuanto grupo.

A diferencia de la asimilación, la integración vista como

21. Resulta esclarecedor, para el estudio del caso francés, comparar con esta tríada la distinción de M. Smith (1987, pág. 352) entre formas de incorporación universalista, diferencialista y segmentaria. Integración y asimilación son dos variantes de la incorporación universalista, e inserción es casi sinónimo de incorporación segmentaria. En cambio, la incorporación diferencialista –fundada en la institucionalización, por mecanismos discriminatorios a veces sutiles e indirectos, de las diferencias iniciales de recursos, estatutos y poder– está casi ausente de la teorización francesa.

propiedad de un subgrupo es por esencia problemática, y eso tanto más cuanto que su definición misma es un envite político. Así Kepel (1987, pág. 381), aun evitando el término asimilación, políticamente lastrado,[22] escribe que «la integración significa que (...) las personas de origen musulmán son absorbidas, individuo tras individuo, en la sociedad francesa», y no considera otra alternativa que la inserción. Definir la integración de tal suerte que no exista en forma distinta de la asimilación es formular la hipótesis implícita de que la «sociedad receptora», por necesidades del análisis, puede considerarse como dato intangible.

Justamente esta hipótesis es la que pretende poner en duda de nuevo la idea de integración, como tercera manera específica de concebir el porvenir de las minorías étnicas.[23] Un grupo, en efecto, solamente podrá integrarse en un grupo más vasto si comparte con él unos fines y una conciencia comunes (por recoger el concepto durkheimiano), sin dejar por ello de tener una identidad propia en cuanto grupo, con unos fines y una conciencia *específicos* (sin lo cual no se distinguiría de la asimilación). Se ve bien, pues, la estrechez, y a la vez el carácter problemático, de los lazos entre los dos conceptos de integración.

Dentro de ciertos límites, su análisis dimana de la lógica. A condición de disponer de definiciones apropiadas, es posible aportar repuestas, muy parciales ciertamente, pero indiscutibles.

– La integración$_1$, que llamaré *sistémica*, es una propiedad del grupo social considerado en su conjunto, cuya definición (durkheimiana) se ha dado más arriba;

22. «El vocablo mismo "asimilación" es hoy cuidadosamente evitado en el mundo de los sociólogos de la inmigración y de los trabajadores sociales. Algunos encuentran en este término, que connota una creencia en los valores de la civilización asimiladora, resabios de colonialismo, de dominación occidental y de violencia cultural.» (Kepel, 1987, pág. 384.)

23. Esta distinción no recubre la existente entre proceso y resultado, puesto que cada uno de los dos sentidos puede concebirse *a la vez* como proceso (¿cómo se integra una sociedad?, ¿cómo se integra un grupo en un conjunto más amplio?) y como resultado en los términos de la definición.

– la integración$_2$, que llamaré por convención *trópica*, es una propiedad de un grupo social (o, por otra parte, de un individuo) considerado en su relación con un sistema más vasto en el que está inserto, de un modo u otro.[24] Se define como comprensiva de todo estado de no asimilación coexistente con la integración sistémica del grupo de referencia.

De estas definiciones pueden deducirse, desde un punto de vista puramente formal, cierto número de proposiciones cuya validez lógica, admitida por construcción, carece de gran interés, pero cuya interpretación más intuitiva es muy sugerente.

1. *La integración sistémica del grupo más vasto es una condición necesaria de la integración trópica de un subgrupo cualquiera.* Esto coincide con la idea intuitiva de que una sociedad sólo puede integrar si tiene una identidad estructurada (unos fines y una conciencia comunes). A falta de tal capacidad de integración, la interacción entre los grupos sociales sólo puede desembocar en una forma de inserción en caso de alcanzarse un equilibrio estable.

2. *Si la integración sistémica del grupo más vasto se hace a costa de una definición de sus «fronteras» que excluye al subgrupo en cuanto subgrupo, es formalmente imposible la integración trópica.* Esto precisa la ausencia de integración sistémica evocada en la proposición 1.

En los Estados-naciones europeos, a la vista de los desarrollos vistos más arriba, puede pensarse que existen mecanismos de integración históricamente construidos que favorecen la cohesión de un cierto subgrupo, generalmente llamado «receptor», a costa de una exclusividad restrictiva. Esto implica que la sociedad en su conjunto no está sistémicamente integrada y que por tanto –según la proposición 1– es imposible la integración trópica del subgrupo.

Se coincide aquí también con la intuición de que el proceso

24. A comparar, por esta razon, con la nocion de «desarrollo intercultural» analizada por Smolicz (1988).

de integración trópica, como distinta de la asimilación y de la inserción, necesita, en las sociedades europeas, una evolución *simultánea* de los principios de integración de los diferentes subgrupos relacionados.

3. *La integración sistémica de todos los subgrupos de un grupo dado es una condición necesaria, pero no suficiente, de la integración sistémica de la unión de éstos.* El caso de integraciones subsistémicas simultáneas y contradictorias coincide, por supuesto, con el evocado en la proposición 2. Tiene el mérito de subrayar la importancia de los *procesos*. Razonando de manera puramente estática, este género de sociedad fragmentada no puede apenas funcionar salvo según el modo conflictual o por un mecanismo de inserción. Está, en cambio, enteramente abierta la posibilidad de construcción ulterior de una integración sistémica nueva.

La distinción entre conceptos de integración no basta, pues, para resolver todas las ambigüedades. Éstas resultan, en lo esencial, de la noción de fines y de conciencia comunes, que es un elemento constitutivo de la definición formulada más arriba. Tan tentador (y a veces cómodo) es fijarla por las necesidades del análisis, cuanto que una simplificación tal, en toda generalidad, no puede justificarse.

Así la nación, o la etnia, pueden definirse de manera estricta, de tal modo que están, por esencia, sistémicamente integradas. Esta aceptación representa, por otra parte, la interpretación espontánea más corriente de la idea de nación.

Pero está igualmente claro que los fines y la conciencia comunes que fundamentan la integración sistémica se construyen, en vez de darse de una vez por todas. Su perennidad en cuanto tales es perfectamente compatible con la plasticidad de su contenido sustantivo. Se vuelve, pues, así al *proceso* de integración sistémica, que conduce de un modo de integración a otro, o de la desintegración a la integración.

A partir de estas definiciones, puede, pues, redefinirse de manera más formal el «problema» planteado por la presencia de las minorías étnicas surgidas de la inmigración a los Estados-naciones europeos. Existe un sistema no integrado con cierto

número de subgrupos (uno de ellos dominante) que están, por su parte, sistémicamente integrados. Esto hace formular dos preguntas:

1. ¿Existe un proceso de integración trópica para este sistema?
2. ¿Existe un equilibrio estable, no integrado, fundado en un principio de inserción?

Este problema coincide naturalmente con las distinciones entre los sentidos de los conceptos de raza, de etnia y de nación, pero tiene igualmente un contenido teórico (generalmente implícito) más profundo.

El análisis de Parsons (1975) se vincula firmemente a la integración sistémica. Ésta es, en efecto (como muestra su referencia explícita a Durkheim), una propiedad del *grupo* y no del individuo. En el paradigma funcionalista, la pregunta se convierte desde ahí, como hemos visto, en: ¿Qué garantiza la integración sistémica? O, corolariamente, ¿en ausencia de qué resulta imposible?

Para Parsons, este papel lo desempeña (por definición) la comunidad societal (*societal community*).[25] Ésta debe, al menos, tener necesariamente cuatro características:

- una pertenencia bien definida,
- una base territorial,
- una tradición cultural compartida,
- una solidaridad difusa perenne *(diffuse enduring solidarity)*.

Es evidente la interpretación «nacionalista» que puede ha-

25. La elección de los terminos tiene, por supuesto, la finalidad de superar la dicotomía clasica entre *Gesellschaft* y *Gemeinschaft*. Para Parsons, la noción de integración tiene una mayor generalidad que estos conceptos estructurales: la necesidad funcional de integracion se plantea con igual agudeza en ambos casos, sólo cambian las modalidades del problema. Para una discusión mas completa de este punto, véase Badie (1986).

cerse del concepto así definido, y Parsons no pretende ocultarlo: «Toda comunidad societal, con tal de poseer la propiedad central de solidaridad (...) es del mismo tipo sociológico genérico que el grupo étnico» (1975, pág. 58). La pregunta debe, pues, formularse del modo siguiente: ¿Cómo concebir una comunidad societal no étnica?

La respuesta de Parsons, aunque implícita, es claramente perceptible. En su concepción, la afirmación étnica constituye una anomalía, una reacción defensiva de «desdiferenciación» dirigida contra la diferenciación que caracteriza las sociedades complejas. Está llamada a desaparecer ante la construcción de una sociedad universalista, en la que, por implicación y en la problemática de Parsons, los papeles serían alcanzados *(achieved)* más bien que prescritos *(ascribed)*.

El tono generalmente optimista de las conclusiones de Parsons sobre el futuro de los problemas étnicos se basa, como sugiere Rex (1970, pág. 18), en un postulado implícito que es de naturaleza fundamentalmente contractualista. «La noción misma de un sistema de estratificación que exprese un conjunto *(pattern)* consensual de valores parece no tener sentido sino en el interior de los segmentos constitutivos de la sociedad.»

La tensión entre lo particular y lo universal, entre los valores del segmento y los de la sociedad, está implícita en todo el análisis de Parsons, pero puede pensarse que él subestima su importancia. El proceso histórico de construcción *étnica* de la comunidad societal (es decir, la nación) y el círculo vicioso de la pertenencia prescrita y de la afirmación étnica ¿permiten la posibilidad de evolución hacia una sociedad fundada en un sistema de valores universalista?

IV. El contrato social como reformulación de la integración

La reflexión sobre la integración remite, en su interpretación política, al problema de la legitimidad. En efecto, una de las más importantes características del grupo integrado es que

el poder ejercido sobre los miembros (por medio de un proceso político cualquiera que éste sea, incluida, pero no únicamente, la democracia mayoritaria) no se considera un factor de alienación o de exclusión simplemente porque su contenido sustantivo esté en contradicción con los intereses, los gustos o los prejuicios individuales. Un gobierno así será manifiestamente llamado legítimo.

La noción de integración, sin embargo, va más lejos: no es únicamente política. En su principio mismo, no separa la voluntad de vivir juntos de la aceptación de un gobierno común. En este sentido, si el vocabulario de la integración es característico del paradigma funcionalista, el concepto subyacente tiene un alcance más general. Es, en particular, el centro de las preocupaciones de los teorizadores del contrato social, los cuales, más allá de sus diferencias de enfoque, pretenden concebir el *fundamento* del orden político, es decir, las condiciones previas y subyacentes de legitimación del poder o, para volver al análisis de Barber (1988), una subordinación de lo político a la filosofía.

A. Rousseau

La teoría contractualista de Rousseau está profundamente marcada por el conflicto entre universalismo y particularismo. Formula Rousseau el «problema fundamental» que el contrato intenta resolver de una manera radicalmente universalista (I, 6, 4).[26]

> Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca sin embargo sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes.

26. Salvo mención en sentido contrario, todas las referencias remiten a Rousseau (1977).

El contrato es, pues, puramente individual, en el sentido de que alrededor del individuo es como se construye el conjunto del edificio. Así que ningún actor colectivo es parte en él, directa o indirectamente.

Aunque este punto haya sido a veces objeto de una interpretación errónea, el pensamiento de Rousseau es perfectamente claro. Así, no es aceptable la idea de Touchard (1981, pág. 424) de que el contrato se establecería con la «comunidad». Es, además, contradictoria en la medida en que Touchard subraya a la vez que el soberano es la voluntad de la comunidad surgida del contrato (llamada voluntad general) y que Rousseau rechaza toda idea de un contrato entre los individuos y el soberano. Es una de las diferencias más importantes entre Rousseau y Locke.

Puesto que el soberano no es signatario del contrato social, sino constituido por él, podría deducirse una proximidad entre Rousseau y Hobbes (Russell, 1946, pág. 722). Sería inexacto, porque el contrato rousseauniano no se concluye, hablando propiamente, *entre* los individuos. La salida del estado de naturaleza, que es el efecto y la razón de ser del contrato, descansa en la capacidad del individuo para *abstraerse* de la sumisión a la naturaleza (en el lenguaje de Rousseau) o de sus gravitaciones sociológicas (en una formulación más «moderna»). No puede entrarse en la sociedad civil sino en la medida en que se es capaz de concebirse como universal, igual en calidad política y esencialmente semejante a otro.

En este sentido el contrato como creación de la sociedad civil, como «búsqueda de unidad cívica y de unidad» (Lavau, Duhamel, 1985, pág. 34), es un proceso igualmente abstracto y sin referencia sociológica. Este enfoque, en modo alguno propio de Rousseau, es característico de los orígenes del pensamiento democrático. «El descubrimiento de la democracia corresponde al nacimiento de la idea de que el cuerpo político no debe ser una representación del cuerpo social fragmentado.» (Lavau, Duhamel, 1985, pág. 47; Birch, 1964, pág. 96.)

En cualquier caso, una interpretación rigurosamente universalista del pensamiento de Rousseau conduciría a absurdos y

sería de todos modos incompatible con numerosos pasajes del *Contrato social.* Las objeciones a una sociedad civil de pura abstracción son de dos órdenes. La primera remite a Aristóteles. Puesto que la *polis*, a diferencia de la tribu, está hecha de individuos abstractos, más o menos liberados de las gravitaciones sociológicas, es por lo que no exige el unísono (*homofonía*). Puede, por el contrario, permitir el florecimiento de la armonía (*sinfonía*) (Lavau, Duhamel, 1985, pág. 45).

La metáfora es significativa y merece ser desarrollada. Si la armonía es infinitamente más rica que el unísono y abre posibilidades infinitamente más variadas, no por ello deja de tener reglas exigentes. Supone especialmente una concepción común de lo que es, o no es, armonioso; unos instrumentos «afinados» según esta concepción; una coordinación que asegure la coherencia de conjunto de la interpretación. Si la creación de esta última es uno de los objetos del contrato social mismo, son problemáticos los dos precedentes, que corresponden a lo que Aristóteles llamaba *homonoia*. ¿Puede suponerse, como pensaba Aristóteles, que son universales, en el sentido de que derivan de la naturaleza humana? Si no, hay que concluir que el contrato abstracto se basa en precedentes concretos, arraigados en la particularidad de los individuos; pero, entonces, hablando con propiedad, ya no es abstracto.

La otra objeción a la idea de un contrato puramente abstracto, debida a Hegel, es más compleja. Según Hegel (1989, pag. 73),

> esta posibilidad absoluta de abstraerme de toda determinación en la que me encuentro o me he situado, la huida ante todo contenido, como si se tratase de una limitación (...) no es (...) sino la libertad negativa o la libertad del entendimiento. Es la libertad del vacío...

Una libertad así no puede actuar, en la filosofía de Hegel, sino por un mecanismo de particularizacion, convirtiéndose en voluntad; pero tal voluntad sería puramente negativa y sólo podría querer, en nombre de la abstracción y del universalismo, la destrucción de todas las demás voluntades particulares.

Se trata para Hegel de desmontar los mecanismos del Terror revolucionario francés analizándolo como una aplicación de la teoría rousseauniana del contrato abstracto.[27] Esto supone, pues, una interpretación en la que el contrato se establece entre los individuos considerados en su pura abstracción y en la que los mecanismos del gobierno, o más exactamente del proceso gubernamental,[28] se identifican con los del contrato mismo. Si esta interpretación del Terror como manifestación de lo absurdo del gobierno «abstracto» es convincente, las premisas sobre las cuales se funda no son satisfactorias.

El error es doble, y resulta de un desconocimiento del particularismo en Rousseau. Es la capacidad de abstracción de los individuos la que les permite adherirse al contrato social, pero son hombres de carne y sangre –con sus pasiones y sus intereses– los que componen la sociedad civil. Esta contradicción aparente muestra que el contrato sólo tiene sentido si es *intrasubjetivo*:[29] no hay distinción entre la vida en sociedad y la vida sin más, y es la capacidad del hombre para sintetizar los dos aspectos de sí mismo la que hace de él un ciudadano.[30]

Esto significa, no que la relación a otro no sea significativa, sino que es más un resultado que un elemento del contrato. Corresponde, en efecto, a la esencia del contrato el que «los compromisos que nos ligan al cuerpo social son obligatorios solamente porque son mutuos» (II, 4, 5). Ahora bien, el respeto

27. Se hacen igualmente críticas análogas por parte de los contrarrevolucionarios franceses y, especialmente, por De Maistre (Finkielkraut, 1987).

28. Es decir, en el sentido inglés de *government*.

29. Tomo esta expresion de Jean-Michel Gauthier.

30. Esta concepción está presente en Hegel, pero él la interpreta como la negación más bien que como la realización del contrato rousseauniano. «La persona concreta que, en cuanto particular, es en sí misma su propio fin, es, como conjunto de necesidades y como mezcla de necesidad natural y de voluntad arbitraria, uno de los principios de la sociedad civil. Pero, como la persona particular se encuentra esencialmente en relación con otra particularidad, de tal modo que cada una no puede afirmarse y satisfacerse sino por medio de la otra, siendo, pues, al mismo tiempo mediatizada por la forma de la universalidad, ésta constituye el segundo principio de la sociedad civil.» (Hegel, 1989, pág. 215.)

a sus compromisos por parte del individuo (es decir, en último análisis, su capacidad de someter su particularidad a su universalidad) supone necesariamente que esté fundado el presumir *a priori* su carácter mutuo. Una presunción inductiva, habitual –suponer los compromisos mutuos porque siempre han aparecido como tales en el pasado–, estaría en contradicción con el principio mismo del contrato.[31]

Tal juicio *a priori* sólo puede basarse en lo que Jean Leca (1986, págs. 171-174) llama empatía, o capacidad de ponerse en lugar de otro. Si existe el contrato, es que los firmantes poseen la capacidad de abstracción ya señalada, un elemento de la cual es, justamente, la empatía, o humanidad en la terminología del propio Rousseau. Pero este razonamiento sólo se sostiene si se satisface una de dos condiciones: sea que el contrato haya de tomarse al pie de la letra, como un momento histórico fundador de una vez para siempre del orden social; o bien que los mecanismos de gobierno de la sociedad deban confundirse con el propio contrato.

Ahora bien, en el análisis de Rousseau, ninguna de las dos es verdadera. La idea de un contrato firmado de una vez para siempre es una metáfora simplificadora cómoda, que permite establecer el vínculo entre el contrato social y la noción general de contrato en el derecho privado, pero no es más que eso. En efecto, la exigencia de renovación (siquiera tácita) del contrato «en cada generación» que formula Rousseau (I, 4, 5) equivale, en realidad, a una exigencia de renovación permanente. Pero no hay entonces anterioridad del contrato en relación con el gobierno: están indisolublemente en interacción.

Resulta así tentador asimilar contrato y gobierno. Sería, no obstante contrario a la opinión explícitamente expresada de Rousseau. Efectivamente,

31. Es significativo, y perfectamente lógico, que la *constitución*, arraigada en la tradición y la historia, desempeñe en Hegel (1989, págs. 280-287) el papel de contrato (como mecanismo de síntesis de lo universal y lo particular).

> lo que hay de común en [los] diferentes intereses es lo que conforma el vínculo social y, si no hubiese algún punto sobre el cual se conviniesen todos los intereses, no podría existir sociedad alguna. Ahora bien, a la sociedad se la debe gobernar únicamente sobre ese interés común (II, 1, 2).

Sabiendo que la fundación contractual de la sociedad civil se basa en un proceso que, por su misma definición, excluye los intereses, la distinción entre gobierno y contrato ya no es ambigua. No puede suponerse, pues, definitivamente adquirida la empatía solo por la humanidad espontanea del hombre en el estado de naturaleza.

Resulta de ello que la salvaguardia de la empatía natural y la renovación perpetua del contrato son equivalentes, y que este doble proceso favorece (y al mismo tiempo depende de) la perpetuación del «buen» gobierno, es decir, conforme con el párrafo precedente, de un gobierno fundado sobre los intereses comunes. Rousseau es muy explícito sobre lo que sucede cuando no se satisfacen estas condiciones.

> Pero cuando el nudo social empieza a aflojarse y el Estado a debilitarse; cuando los intereses particulares empiezan a hacerse sentir y las pequeñas sociedades a influir en la grande, el interés común se altera y encuentra oponentes: ya no reina la unanimidad en las voces, la voluntad general ya no es la voluntad de todos, se elevan contradicciones, debates, y el mejor parecer no se acepta sin disputas (IV, 1, 4).

Así, el contrato, aun siendo conceptualmente anterior y superior al gobierno, es influido, en su reedición perpetua, por los procesos gubernamentales. Esta influencia, en ciertos casos, puede ser negativa hasta el punto de erosionar, hasta anularlo, el propio contrato.[32]

La teoría democrática de Rousseau evoluciona simultánea-

32. En el desconocimiento de este punto es en lo que se fundan los

mente en el plano del ideal y en el plano de la práctica. Si la capacidad de abstracción del hombre careciera de límites, el contrato social sería, a su vez, ilimitado. Cualquiera que sea el grupo humano considerado (aunque fuese el género humano entero), y cualesquiera que sean las condiciones sociológicas de los individuos que lo componen, la sumisión de cada uno a la voluntad general sería, efectivamente, la más alta realización de su libertad. Puede pensarse, no obstante, que, de hecho, los hombres no son así. ¿Qué sucede entonces con el contrato?

Aunque el pensamiento de Rousseau sea ambiguo en este punto, parece que hubiera concebido la empatía no universalista como paliativo de la capacidad limitada de abstracción. En efecto, si el particularismo, en lugar de dividir, es un factor de unidad, la abstracción incompleta puede no ser obstáculo para la creación de un vínculo social de naturaleza democrática. Rousseau parece haber pensado que la cultura, la lengua, incluso el nacionalismo, pueden desempeñar este papel en ciertos casos, y permitir la formulación de un contrato, ciertamente imperfecto, pero creador, al menos, de una sociedad política (Cobban, 1964; Cobler, 1970; A. Smith, 1983).[33]

---

autores que reprochan a Rousseau el ser el oficiante intelectual, y por tanto el precursor, de una forma de totalitarismo. Es el caso, por ejemplo, de Russell (1946) o de Talmon (1952). Por mucho que diga Simeon (1977, pág. 60), el contrato no podría ser un mecanismo de *gestión* de los conflictos sociales. En el contrato, en su sentido más pleno, los conflictos quedan *suprimidos* porque el individuo, al estar dotado hasta el más alto punto de la capacidad de abstracción, puede sintetizar sus tendencias simultaneas hacia la particularidad y hacia la universalidad, en lugar de someter esta a aquella, cuando existe una incompatibilidad aparente. No se trata, pues, en modo alguno, de «gestión» de los conflictos, con lo que este término implica de colectivo y de institucional. En el caso contrario, ya no hay contrato y Rousseau es mudo. Vale mas aceptar este límite en el campo de aplicación de su pensamiento, antes que violentarlo forzándolo fuera de sus margenes.

33. Hay que matizar, pues, el juicio de Lavau y Duhamel (1985, pag. 51) sobre el pesimismo subyacente de Rousseau: «No hay que forzar mucho la lectura de Rousseau para descubrir en el una cuasi-imposibilidad de la democracia, puesto que ésta sólo puede nacer [...] si existe ya por las costumbres que, paradójicamente, se supone que son producto de ella».

Así es como puede interpretarse la importancia atribuida a las dimensiones culturales del nacionalismo en el proyecto de constitución para Polonia. El carácter fundamentalmente abstracto del contrato no significa, pues, que no esté *situado*. En efecto, aunque el proceso contractual sea esencialmente intrasubjetivo, está necesariamente en estrecha relación con el contexto social en el cual se inserta.

El análisis del pensamiento de Rousseau muestra que el alcance ostensiblemente universalista de la teoría contractualista no excluye necesariamente una consideración del contexto particular en el cual existe toda sociedad. La dificultad que los hombres tienen para abstraerse de sus gravitaciones sociológicas los condena, no a la perpetuación del estado de naturaleza, sino a un contrato parcial, fundador de una sociedad en la que debe quedar incompleta la realización de la libertad moral. La construcción de la nación puede interpretarse como característica de este tipo de procesos. El estudio de otros dos teorizadores contractualistas, Locke y Rawls, subraya que las ambigüedades de Rousseau, lejos de serle particulares, son de una aplicación totalmente general.

B. Locke

El mecanismo del contrato en Locke difiere del presentado por Rousseau. En Locke, en efecto, el derecho natural ocupa una posición central. Distinguiéndose deliberadamente de Hobbes, Locke no ve en modo alguno una guerra de todos contra todos en el estado de naturaleza. El derecho natural, por el contrario, se aplica aquí porque este derecho es el reflejo del orden divino y porque cada hombre está dotado de una razón natural que le permite interpretar la palabra divina (Para. 13).[34] En el estado de naturaleza, sin embargo, sólo recurriendo a la fuerza pueden resolverse litigios y conflictos, lo que introduce un riesgo permanente de dislocación del orden natural.

34. Las referencias a Locke remiten a Locke (1984).

> Cuando los hombres viven juntos conforme a la razon, sin superior alguno en la tierra con autoridad para juzgar sus desacuerdos, están precisamente en el estado de naturaleza: así, la violencia, o un designio abierto de violencia de una persona hacia otra, en una circunstancia en la que no hay superior alguno común en la tierra a quien apelar, produce el estado de guerra. (Para. 19.)

Interesa, pues, a los hombres entenderse para establecer instituciones que *garanticen* la aplicación del derecho natural, surgidas (o no) precedentemente de su interacción espontánea: «El gobierno civil es el remedio adecuado a los inconvenientes del estado de naturaleza» (Para. 13).

Entre esta visión del contrato y la de Rousseau hay, al menos, tres diferencias significativas. En primer lugar, el contrato social es ciertamente un contrato entre individuos (Para. 97), concebido de manera mucho más concreta que en Rousseau. Tiene igualmente un alcance limitado por su contenido sustantivo (inexistente en Rousseau). Para este último, la noción de un pueblo que, libremente, se gobierne mal, apenas tiene sentido, puesto que no existe criterio exterior que permita tal juicio de valor (1977, II, 12). En Locke, en cambio, el orden divino constituye ciertamente ese criterio.

> Las obligaciones de las leyes de la naturaleza no cesan en la sociedad; incluso se hacen en ella mas fuertes en varios casos (...). Así, las leyes de la naturaleza subsisten siempre como reglas eternas para todos los hombres, tanto para los legisladores como para los demás. Si ellos hacen leyes (...) éstas deben estar de acuerdo con las de la naturaleza, es decir, con la voluntad de Dios, de quien son declaración (...); no existe ningún decreto humano que pueda ser bueno y válido cuando es contrario a esta ley. (Para. 135.)

Además, hablando con propiedad, el contrato no funda la sociedad en cuanto tal (puesto que los hombres no están aisla-

dos en el estado de naturaleza), sino sólo la sociedad civil, que es su dimensión política.

Finalmente, la predisposición a la vida social, a la empatía –según la expresión antes utilizada– es anterior al contrato e independiente de él, puesto que se trata de la razón natural inherente al hombre, mientras que en Rousseau la empatía es a un tiempo causa y efecto de la vida en sociedad. Esta ultima diferencia es evidentemente reflejo de la oposición entre una concepción abstracta (Rousseau) y concreta (Locke) del contrato.

No debe, sin embargo, exagerarse esta oposición, ya clásica en la teoría democrática (Lavau, Duhamel,1985, pág. 34). Locke flexibiliza, ciertamente, las condiciones de posibilidad del contrato al no exigir, a diferencia de Rousseau, que esté fundado en el compromiso total y absoluto de los contratantes. Introduce, sin embargo, una dificultad suplementaria al dotar a la sociedad civil de una función sustantiva.

De ello resultan, efectivamente, dos efectos fundamentales potencialmente contradictorios. En primer lugar, la función confiada a la sociedad civil y, por tanto, al soberano –de favorecer la realización del orden divino–, permite un juicio exterior sobre la legitimidad del gobierno.[35]

> El pueblo se reserva siempre el poder soberano de abolir el gobierno, o de cambiarlo, cuando ve que los conductores, en quienes tanta confianza había depositado, actúan de manera contraria al fin para el cual habían sido revestidos de autoridad. (Para. 149.)

A continuación, sin embargo, Locke rechaza la idea de que pueda existir un monopolio cualquiera de interpretación legítima de la palabra divina.

35. Esto subraya *a contrario* que, en Rousseau, la ausencia de un criterio de juicio exterior es realmente lo que origina la imposibilidad para el pueblo de gobernarse «mal».

> Cuando no [se] (...) encuentra en la tierra [juez] alguno para resolver los desacuerdos que hay entre los hombres, siempre hay uno en el cielo. Ciertamente, sólo Dios es juez de derecho: pero eso no impide que cada hombre pueda juzgar por sí mismo, en el caso que aquí se trata, igual que en todos los demás, y decidir si otro hombre se ha puesto en estado de guerra con él, y si él tiene derecho de apelar al soberano juez. (Para. 241).

Se hace así absurdo considerar que un gobierno sólo puede ser bueno o malo, según opinión unánime de sus ciudadanos. El verdadero problema es el del conflicto entre juicios opuestos sobre el mismo gobierno. En la medida en que no existe criterio «objetivo» alguno de evaluación de estas diferentes posiciones,[36] un conflicto semejante sólo puede resolverse con buena voluntad o por la fuerza. La buena voluntad se traducirá en la sumisión libremente consentida de la minoría a la decisión mayoritaria (Para. 241).

Si falta el consentimiento o la sumisión, es el contrato social mismo el que resulta reducido a nada.

> El poder que cada particular entrega a la sociedad en la que entra, nunca puede volver a los particulares mientras exista la sociedad, sino que reside siempre en la comunidad; porque, sin ello, no podría haber comunidad ni Estado. (Para. 243.)

Cuando éste es el caso –y todo hombre es apto para juzgarlo–, la aplicación del derecho natural vuelve a manos de los individuos, cuyas acciones se justifican entonces recurriendo al cielo (Para. 242).[37]

36. Locke rechaza en efecto claramente la idea de que el resultado de una prueba de fuerza refleje necesariamente el juicio divino sobre las partes enfrentadas.

37. Conforme a sus orígenes protestantes, en el más amplio sentido del termino, Locke concibe el recurso al cielo como un proceso fundamentalmente privado e intrasubjetivo.

A pesar de todas las diferencias entre sus teorías y las de Rousseau, Locke se encuentra, pues, con el problema rousseauniano fundamental. Existe, ciertamente, un esquema ideal en el que la formulación del contrato social es cosa fácil: existencia en todos los contratantes de una infinita capacidad de abstracción para Rousseau, extensión a todos los contratantes de una misma y única religión en Locke. Pero, si es manifiesto el carácter irrealista de la condición de Rousseau, la de Locke no es de hecho menos apremiante.

Éste es, pues, impulsado, como aquél, a concebir la posibilidad de un contrato parcial, imperfecto, de vocación no universal, apoyado en la buena voluntad y en la tolerancia religiosa más que sobre la unanimidad sustantiva en la interpretación de la palabra divina.[38]

Aunque la referencia nacionalista no desempeñe una función importante en Locke, está claro que, si el contrato en general es el acto fundador de la sociedad civil, el contrato parcial, o degradado, se inscribe en la formación del tipo particular de sociedad que se llama la nación.

C. Rawls

El pensamiento de John Rawls servirá para completar esta evocación de las teorías contractualistas. La teoría de Rawls se sitúa en el centro de las preocupaciones que acaban de ser evocadas a propósito de Rousseau y de Locke. Pretende, en efecto, concebir un contrato explícitamente no situado (como Rousseau) y suficientemente limitado para no constituir sino los fundamentos esenciales de la sociedad civil (como Locke). Haciendo esto parece escapar a la trampa culturalista-nacionalista evidenciada en sus dos precursores.

38. Puede observarse que la distorsión teórica introducida en el pensamiento de Locke por la idea de un contrato parcial es menos fuerte que en el caso de Rousseau. Se trata, en efecto, de una diferencia esencialmente de grado, mientras que en Rousseau, toda degradación de un contrato supuestamente absoluto y totalizador introduce una transformacion fundamental.

El mecanismo contractual de Rawls es análogo al de Rousseau. Se fundamenta así explícitamente en un principio de abstracción:[39] el acuerdo unánime sobre principios fundamentales de justicia sólo es posible si los hombres en la «posición original» aceptan (o se imponen) un «velo de ignorancia» que suprima su arraigo sociológico. En efecto,

> una de nuestras más meditadas convicciones es, creo, la siguiente: el hecho de que ocupemos cierta posición social no justifica que aceptemos, o que esperemos [de los demás que ellos acepten][40] una concepción de la justicia que favorezca a los que ocupan esta posicion (Rawls, 1988, pág. 294).

El mecanismo de abstracción, no obstante, no se limita a esta dimension.

De manera más general, los contratantes ignoran la naturaleza misma de su sociedad, y no solamente el lugar que en ella ocupan.

> Presumo que las partes no conocen las circunstancias particulares de su propia sociedad. Esto significa que ignoran su posición económica o política, así como el nivel de civilización o de cultura que ésta haya podido alcanzar (1971, pág. 137).

Como en Rousseau, el estado de naturaleza (o posición

39. Como en Rousseau, y contrariamente a lo que sugieren buen número de críticos de Rawls, esto no significa en modo alguno que «exista» una persona abstracta independiente de (o anterior a) la persona de carne y hueso con sus gravitaciones sociologicas, sus intereses y sus pasiones. La persona abstracta es una proyeccion de la persona concreta resultante del trabajo de su propia voluntad: es, pues, construida.

Vease la discusion de este punto en Rawls (1988, especialmente pags. 296, 313-314).

40. Corrijo sobre este punto la inexacta traduccion en Rawls (1988). Vease el texto original en Rawls (1985, pags. 236-237).

original, en el vocabulario de Rawls) tampoco debe tomarse al pie de la letra. La posición original no es un *momento* que fundamenta la sociedad de una vez para siempre; es una ficción que permite conceptualizar la permanente renovación, fundamentalmente *intrasubjetiva*, del contrato.

> Podemos, por decirlo así, entrar en la posición inicial en cualquier momento siguiendo simplemente cierto procedimiento, a saber, proponiendo principios de justicia de acuerdo con estas restricciones [es] decir, el velo de ignorancia (*Ibíd.*, pág. 19).
>
> La concepción de la justicia que los interlocutores adopten define la concepción que consideramos –aquí y ahora– equitativa y sostenida por las mejores razones (1988, pág. 295).

Si bien el mecanismo del contrato recuerda a Rousseau, su contenido está, en cambio, más cerca de la visión de Locke: es a la vez limitado y sustantivo. Rawls pone el carácter limitado del contrato en el mismo centro de su empresa filosófica. Los problemas concretos del gobierno no pueden resolverse sino de manera situada; el acuerdo unánime sobre los principios de la estructura fundamental *(basic structure)* de la sociedad no puede obtenerse sino por la abstracción, el rechazo de cualquier contexto sociológico.

El gobierno, pues, no emana, propiamente hablando, del contrato social. Rawls expresa la subordinación de los problemas gubernamentales por una jerarquía de niveles de análisis que puede resumirse en el cuadro siguiente. Esta jerarquía es rígida, en el sentido de que no puede realizarse acción alguna en uno de los tres niveles subordinados que no esté en estricta conformidad con el conjunto de los productos de todos los niveles superiores.

	OBJETO	PRODUCTO	INFORMACIÓN DISPONIBLE
Posición original	Estructura fundamental	Principios de justicia	Información universalista sobre la naturaleza humana y los principios de la economía, excluida toda información particular
Convención constitucional	Estructuras políticas	Constitución (en el sentido de ley constitucional cuya modificación necesita procedimientos específicos)	Información del nivel precedente + información sobre la historia, las tradiciones, la cultura del pueblo considerado
Asamblea legislativa	Organización de la vida económica, social, etc.	Leyes (en la concepción rousseauniana de medidas de aplicación estrictamente universal	Información del nivel precedente + toda información sin alcance individual
Administración	Aplicación de las leyes	Decisiones gubernamentales de alcance individual, decisiones de justicia, decisiones administrativas no gubernamentales, etc.	Ninguna restricción

Al razonar de este modo, Rawls ofrece flanco a la crítica de Lavau y Duhamel (1985, pág. 98-100). Al evacuar lo político del proceso de definición de la estructura social fundamental (Barber, 1988), al retirar del contrato cualquier noción de conflicto y negando, por tanto, que un conflicto pueda alguna vez ser fundamental, Rawls puede aparecer, a los ojos del lector europeo, como un apologista, entre otros, del «liberalismo» a la americana.[41]

Sin embargo, el análisis de Rousseau y de Locke que acabamos de hacer muestra en qué está mal fundado este proceso de intenciones. La noción misma de contrato social exige la existencia de una unanimidad fundamental, sea ésta sustantiva (como en Locke y Rawls) o no. La legitimación abstracta, *a priori*, de la sociedad (que puede oponerse a su legitimación

41. Dando a la palabra liberalismo, conforme a la costumbre francesa, un sentido opuesto al que tiene en los Estados Unidos, y no olvidando que el mismo Rawls se declara dentro del liberalismo en el sentido totalmente diferente que el da a este termino (Rawls, 1988, pags. 302-304).

funcionalista, por esencia *a posteriori*) sólo es, pues, posible en ausencia de conflictos fundamentales.[42]

Desde este punto de vista, Rawls está menos expuesto a la crítica que el conjunto de la corriente contractualista. Es tanto más cierto cuanto que Rawls no cae de ningún modo en el beato unanimismo de que lo acusan ciertos críticos. A diferencia de Rousseau, insiste en efecto explícitamente en la existencia de oposiciones de intereses y en la importancia de los principios de justicia como mecanismo de gestión de los conflictos sociales (1971, págs. 3-4, 126).

De todos modos, el proceso de intenciones no se limita al unanimismo del mecanismo contractual. En efecto, el contenido de los dos principios de la justicia que, según Rawls, deben resultar de la posición original tiene un «sabor» americano muy

42. De aquí resulta, como subraya Audard (1988, págs. 178-179), que la unanimidad contractual en Rawls es subyacente y preexistente, y no construida (salvo reserva de la necesidad de abstracción). Pero esta hipótesis no podría flexibilizarse sin que la reflexión abandonase inmediatamente el paradigma del contrato social *stricto sensu*. La construcción de los fundamentos de la integración social a partir de la interacción política es la negación, y no la expresión, del contrato, salvo si se formula la hipótesis (en modo alguno absurda en el caso que aquí me afecta más particularmente) de que el cambio de «contrato» refleja un cambio efectivo en la sociedad misma.

Eso es además lo que conduce, en el fondo, a la imposibilidad de una fundación contractualista de la sociedad partiendo solamente de los principios del utilitarismo. Éstos suponen, en efecto, o una unanimidad sobre lo que debería ser el bien colectivo (en términos más técnicos, sobre una función de utilidad colectiva centralizada y *a priori*), o una aceptación general de la elaboración del bien a partir de la agregación de las preferencias individuales, sobre las que se supone la no existencia de criterio universal alguno que permita evaluarlas. Si la primera es descartada por Rawls, de manera convincente, como ilusoria, la segunda es absurda. ¿Se imagina realmente que un individuo pueda someterse totalmente a un bien colectivo resultante de las preferencias no-comparables y no-comunicables de otro?

A la inversa, la realidad de la sumisión legitimada es el signo de una comparabilidad al menos parcial de las preferencias. Así, la aceptación unánime de una definición descentralizada del bien es en realidad equivalente a la existencia de una unanimidad sustancial, y volvemos de nuevo al punto de partida.

marcado.[43] Recordemos que estos dos principios[44] son los siguientes:

1. Cada individuo debe tener un derecho igual al conjunto más extenso de libertades fundamentales compatible con un conjunto similar de libertades para todos.
2. Las desigualdades económicas y sociales deben disponerse de tal manera
   a) que favorezcan hasta el máximo a los más desfavorecidos;
   b) que estén vinculadas a posiciones con acceso libre e igual[45] para todos (Rawls, 1971, pág. 302).[46]

Esta crítica se dirige a la pretensión de universalidad que tiene la teoría de Rawls. Esta universalidad debe caracterizar, tanto la información de los contratantes en la posición original –«ellos comprenden la política y los principios de la teoría económica, conocen las bases de la organizacion social y las leyes de la psicología humana» (1971, pág. 137)–, como los principios de justicia que de ella resultan (*Ibíd.*, pág. 132). Rawls, aparentemente sin advertirlo, introduce, pues, una hipótesis extraordinariamente sólida, a saber, la existencia de principios universales de teoría económica (es decir, descripciones universalmente verdaderas cuya validez sería independiente de

43. Aunque no hay que exagerar sobre este punto. Así Rawls es severamente criticado por los teorizadores de las libertades, y en particular por Nozick, por aspectos demasiado «redistributivos» de su construcción (Rouban, 1984; Van Parijs, 1988).

44. Ordenados «léxicamente», es decir, que el orden de presentación define una jerarquía absoluta (Rawls, 1971, págs. 42-43).

45. En el sentido de *equality of opportunity*.

46. En sus trabajos ulteriores, Rawls ha modificado en parte la formulación de los principios (1988, pág. 284). El cambio más significativo es la inversión de 2(a) y 2(b), que tiene como principal consecuencia, por el orden léxico adoptado, el de estigmatizar como injusto todo sistema (por ejemplo de «discriminación positiva» o de «acción afirmativa») que consista en privilegiar a los más desfavorecidos suprimiendo en beneficio suyo la igualdad de oportunidades en el acceso a posiciones oficiales.

los esfuerzos de los economistas para promoverlas como normas, en especial para la política pública) y de bases universales de la organización social: este punto es el que suscita el mayor malestar en el lector europeo.

Y aún hay que saber si la inexistencia de tales universales es una objeción fatal para su construcción teórica. De hecho, él tiene una justificación paralela de los principios de justicia, que se basa esencialmente en consideraciones filosóficas y psicológicas.[47]

Estos principios serán adoptados por todo individuo razonable en una posición original caracterizada por el velo de ignorancia, porque son ellos los que mejor permiten realizar un «proyecto racional» cualquiera que sea (no sabiendo los contratantes, en la posición original, cuáles serán efectivamente sus proyectos).

Este razonamiento se basa en otras consideraciones universalistas, más plausibles a primera vista, derivadas de la filosofía moral. De manera totalmente general, la naturaleza humana es tal que la empatía es su condición normal con tal que se encuentre en un ambiente favorable. Ahora bien, la vida social debe ciertamente fundarse en la confianza y la amistad recíprocas.

Toda voluntad de fundar el contrato social sobre consideraciones puramente psicológicas se expondría a dos tipos de objeciones. En primer lugar, no es en modo alguno evidente que los resortes de la amistad *cívica*, en una sociedad compleja y diferenciada en la que los contactos personales son solamente un elemento menor de la interacción social, sean los mismos que los de la amistad *entre individuos*.

Rawls reitera íntegramente esta objeción, lo que explica el lugar finalmente subordinado de la psicología en su construcción teórica.

47. Aunque, en sus trabajos recientes, Rawls se dedique a minimizar la importancia de la psicología en su construcción teórica, las siguientes observaciones, y en particular las que afectan a la noción de confianza, siguen siendo pertinentes.

> El cuerpo social en su conjunto no está generalmente integrado por vínculos de simpatía personal entre individuos, sino por la aceptación de principios públicos de justicia. Si todo ciudadano es amigo de otros ciudadanos, ninguno es amigo de todos. Pero su adhesión común a la justicia facilita una perspectiva unificada a partir de la cual pueden resolver sus desacuerdos. (Rawls, 1971, página 474.)

Curiosamente, puede pensarse que este análisis va demasiado lejos. Para que el sentido de la justicia *(sense of justice)* de un individuo pueda desempeñar el papel definido por Rawls, es indispensable que esté en condiciones de presumir su existencia en los demás. Esta presunción es la base misma de la empatía, o amistad cívica. Aunque tenga un alcance más limitado que la amistad propiamente dicha, no por eso deja de tener en común con ella la importancia crucial de la *confianza*, es decir, someramente, la capacidad de estar seguro, *a priori*, al margen de toda prueba de tipo experimental o inductivo, de la acción del otro.

En este sentido, es una condición *sine qua non* de la posibilidad de los individuos de concebir la sociedad como algo destinado a ser un sistema de cooperación equitativo. Que sus fundamentos sean universales o particulares, preexistentes o construidos, la confianza, en cuanto tal, no cambia las cosas. La amistad cívica y la amistad personal están en este sentido más próximas de lo que Rawls permite entender.

No siendo íntegramente aceptable esta primera objeción, la segunda se hace extremadamente significativa: la construcción de Rawls se funda toda en un presupuesto implícito de universalidad de la naturaleza humana. Si sólo se tratase de afirmar la unidad de la naturaleza humana, esto apenas se prestaría a discusión. Pero Rawls va más lejos. En su análisis, la posibilidad de amistad cívica tiene sus orígenes en la génesis de la confianza que forma parte integrante de la socialización del niño en la célula familiar (1971, pág. 467 y sigs.).

La universalidad de la naturaleza humana postulada se basa,

pues, en una hipótesis implícita de universalidad (al menos desde el ángulo de la génesis de la confianza) de los procesos de socialización del niño. Siendo éstos eminentemente culturales, la génesis de la confianza que aquí se produce es intrínsecamente diferencial: sólo hay confianza en el contexto de una distinción entre *nosotros* (aquellos en quienes puede confiarse) y *ellos*, los demás, hacia quienes se prescribe la desconfianza inicial. Por ello la hipótesis de Rawls nos parece, por lo menos, audaz.

La mayor parte de los críticos han argumentado la insegura universalidad de la naturaleza humana (incluso de su supuesta racionalidad) para poner en duda los principios de justicia. Estas incertidumbres son tales que la posición original no podría ser tan determinada como Rawls pretendía. Unos principios de justicia por completo diferentes podrían muy bien ser totalmente «racionales».[48] Por admisible que parezca, este razonamiento es falaz. A falta de universalidad, es el conjunto de la construcción contractualista el que se agrieta, y no tal o cual de sus consecuencias de detalle.

Flathman presenta con fuerza este análisis (1987, pág. 274).

> *Ningún* principio de justicia podría elegirse en la posición original, porque el velo de ignorancia elimina unas consideraciones necesarias para la utilización de los conceptos que sirven de marco a la reflexión acerca de tales principios (...).
>
> La justicia, los intereses, los derechos, la racionalidad y los demás conceptos que figuran en estas reflexiones adquieren su sentido en los juegos de lenguaje de la vida moral y política efectiva; Rawls abandona estos juegos de lenguaje, y priva, por tanto, a los conceptos que intenta utilizar, de la situación indispensable para su significación.

Esto significa, de manera más precisa, que la distinción de

48. Tanto más cuanto que la racionalidad tiene solamente una importancia secundaria en la elaboración de los principios de justicia (Rawls, 1988, pág. 313).

Rawls entre niveles original y constitucional no se sostiene. En ausencia de punto de anclaje universal, no puede haber contrato social en el sentido pleno que Locke, Rousseau y Rawls coinciden en atribuir a este término. No es por eso por lo que no puede haber sociedad civil.

Pero el compromiso entre un estado de naturaleza indeseable y un contrato universalista imposible, compromiso que la teoría contractualista «degradada» permite formalizar de manera muy convincente, está profundamente arraigado en las contingencias históricas, sociológicas, culturales. En sus trabajos más recientes Rawls parece además aceptar la pertinencia de esta crítica y volverse al universalismo radical de *A theory of justice*.

> Recurrimos seguidamente a nuestra propia cultura pública, con sus principales instituciones y las tradiciones históricas de su interpretación, como fuente compartida de ideas y de principios fundamentales implícitamente reconocidos (1985, pág. 228).[49]

Es, pues, desde luego, a la nación adonde nos conduce de nuevo la teoría contractualista. Si la búsqueda de un fundamento universalista de la sociedad civil resulta imposible, no por ello deja de resultar un paradigma poderoso para sintetizar las dos dimensiones de la nación, es decir, para dar una estructura política democrática a una comunidad humana arraigada en la historia. Esta síntesis, como subraya fuertemente Barber (1988), no puede hacerse según un modo puramente filosófico. Toda tentativa de *revelar* una comunidad democratica subyacente, en el sentido que Berry (1989) da a estos conceptos, está condenada al fracaso porque una comunidad históricamente arraigada preexistente es necesariamente más o menos cerrada, y no puede, pues, en sí misma, aportar solución a problemas que ella causa parcialmente. La síntesis no tiene, por ello, sentido sino como proyecto político, cuyo éxito no podría garantizarse en modo alguno, pero cuya existencia misma es la traducción del ideal democrático normativo.

49. Mi traducción. La propuesta en Rawls (1988, pag. 285) es errónea.

Estas consideraciones sobre el concepto de etnicidad, sobre la integración o sobre la interpretación del contrato social, tienen un alcance que desborda su simple interés teórico. En ciertos aspectos, el problema político más agudo al que los Estados-naciones europeos se enfrentan hoy –son ejemplares desde este punto de vista Francia y Gran Bretaña– es el de la presencia en su seno de las minorías étnicas surgidas de la inmigración de las «treinta gloriosas».

Aquí se ha prescindido de buen número de las repercusiones políticas de esta presencia. Se trata de todos los impactos en la práctica política, las actividades y relaciones partidarias o el funcionamiento institucional. Estos aspectos no están en modo alguno desprovistos de interés, pero, en el fondo, son epifenómenos. La verdadera cuestión sigue siendo la planteada en la introducción: ¿Sobre qué fundamentos últimos puede construirse una sociedad pluriétnica?

Si existe un mecanismo de integración social (integración sistémica en el sentido definido más arriba) compatible con la heterogeneidad étnica presumida, queda garantizado el establecimiento de la sociedad civil. Esta condición es totalmente apremiante. Aunque la buena vecindad forma parte de la integración, es inexacto afirmar que «la verdadera integración es la de la vida cotidiana».[50] La integración implica, en efecto, de manera mucho más significativa, unos fines y una conciencia comunes.

Una forma posible de integración es el contrato social. Es, acaso, su forma más pura, puesto que implica, en su culminación extrema, que todo fin y toda conciencia, en cuanto que tienen un alcance público, deben convertirse en comunes. De todos modos, el análisis hecho anteriormente de Rousseau, de Locke y de Rawls muestra la dificultad de dar al contrato unas bases verdaderamente universalistas. En este aspecto, una ideología de alcance universal no es en modo alguno suficiente.

50. Michel Rocard, en una intervención emitida por RTL el 30 de mayo de 1990. Esta frase es, por otra parte, característica de la manera de referirse simultáneamente, en el uso corriente de la noción de integración, a varios de sus sentidos posibles.

Es, en efecto, ilusorio pensar que el contenido del contrato pueda ser realmente independiente (como lo sería si los hombres estuviesen dotados de una capacidad infinita de abstracción) de la identidad de los contratantes, en la constitución de la cual desempeña un papel central la etnicidad, y ello por muy sutiles e indirectos que sean los mecanismos de particularización (Leca, 1986, pág. 203).

Una presentacion persuasiva de la tesis aquí criticada es la de Finkielkraut (1987), quien establece un vínculo indisoluble entre universalidad de las categorías de juicio (lo justo, lo bello, lo bueno...) y estructuración contractualista, y por tanto universalista, de la nación. Refiriéndose a Renan, Finkielkraut tiene en cuenta el carácter situado del hombre, descuidado por el siglo de la Ilustración, pero afirma su potencial de universalidad, su capacidad de abstracción. «Hay en el hombre, afirma [Renan], un poder de ruptura: puede desarraigarse de su contexto, evadirse de la esfera nacional, hablar, pensar y crear sin atestiguar enseguida la totalidad de la que emana.» (Finkielkraut, 1987, pág. 51.)

Ciertamente, pero ¿es esto una descripción o un ideal a alcanzar?

En este último caso, la capacidad imperfecta de abstracción de buen número de ciudadanos obstaculizará la construcción verdaderamente universalista de la sociedad civil. Es un análisis semejante el que conduce a Walter Lippmann a su pesimismo sobre la perennidad de la democracia.

> No puede darse una dependencia plena de la comunidad sino por la segunda naturaleza del hombre, dominando su naturaleza primera y primitiva y tratandola como si no fuera, en último análisis, él mismo. (Lippmann, 1955, pág. 137.)

Ahora bien, la «filosofía pública», la de la Ilustración, fundada en la segunda naturaleza del hombre, quedó, según Lippmann, peligrosamente minada por los desarrollos políticos del siglo XX.

En este sentido, todo contrato, considerado de la manera estática que sugiere su cristalización de hecho en una nación o

en un Estado, funciona a la vez por inclusión y por exclusión. La fragilidad del contrato social, cuando el espacio público que define no es coextensivo con lo que implicarían las estructuras estatales, proviene de su vínculo necesario con el principio mayoritario.

Fundamentalmente, el contrato social es un mecanismo de legitimación de la sumisión, o más exactamente, de transformación de la sumisión en libertad. Por eso permite, pero también exige, el principio mayoritario.[51] Para los excluidos de él, sin embargo, no existe mecanismo alguno de sublimación de la sumisión, sumisión que se agrava cuando la exclusión es soportada por una minoría determinada (por ejemplo por su naturaleza étnica) cuyo carácter minoritario es constitutivo de la posición social. La voluntad expresada por los grupos étnicos minoritarios de disponer de mecanismos específicos, deliberadamente antimayoritarios, de participación en los procesos políticos expresa, pues, clarísimamente, una quiebra del contrato social.[52] Los Estados Unidos o Gran Bretaña han franqueado este umbral hace mucho tiempo; Francia está, acaso, esperándolo.

Además, el contrato social es manifiestamente universalista, quedando las más de las veces muy disimuladas sus implicaciones particularistas. Los mecanismos antiuniversales de integración, de los que el mejor ejemplo es ciertamente el nacionalismo étnico, son factores mucho más claros de exclusión. No es

51. Hay que guardarse de una interpretación puramente técnica de este principio. Todo mayoritarismo mecánico, que suponga una especie de intangibilidad de las preferencias individuales, preexistente a la decisión colectiva, conduce a absurdos, a la vez formales (demostrados por Arrow), y teóricos (en la medida en que niega implícitamente la comunidad política, única que puede justificar la decisión mayoritaria). Así, el mayoritarismo sólo es teóricamente compatible con una concepción de lo político como proceso o como diálogo (Spitz, 1984; Barber, 1988; Miller, 1989).

52. Algunas manifestaciones de esta quiebra son tanto mas insidiosas cuanto que no aparecen como tales. Así, la exigencia de representatividad se formula a menudo en nombre del principio de representación, cuando, en su concepción más profunda, es su negación.

Del mismo modo, las formas más corporativistas de segmentación, cuando se conciben como respuesta a una quiebra percibida del contrato social, pueden ser defendidas en su nombre (Minogue, 1978).

necesario insistir sobre las manifestaciones más extremas de este pensamiento, muy bien analizadas por Finkielkraut (1987). Es en cambio valioso subrayar la importancia de las referencias étnicas o pseudoétnicas, características –si seguimos a Gellner (1986, 1989)– de la modernidad socioeconómica en los sistemas en los que el nacionalismo, al menos ostensiblemente, es de vocación universal.

Así, los ingleses están suficientemente orgullosos de los pilares de su organización política –democracia parlamentaria y *rule of law*– como para haber pretendido asiduamente exportarlos. Ha sido necesaria una creciente movilización de las minorías étnicas (las surgidas de la inmigración, pero tambien las de la «franja céltica») para que (aunque buen numero de ingleses no lo aceptarían) nos demos cuenta de sus límites.

Ante todo, cualquiera que sea la universalidad potencial de las *ideas* subyacentes, la nación británica (habría que decir sin duda, con mayor rigor, *inglesa*) funciona en concreto según un modo que recurre constantemente a un contexto cultural suficientemente estructurado como para merecer el nombre de etnicidad, sea en la enseñanza, en las tradiciones parlamentarias o en el sistema judicial...

Seguidamente, esta pseudouniversalidad, al no reconocer su particularidad, es en sí misma un factor de exclusión (De Certeau, 1984, pág. 235).

La sumisión irreductible que resulta de la posición minoritaria en el seno de un sistema político radicalmente mayoritario queda ostensiblemente legitimada por un contrato social que de hecho no existe. Esto expresa la quiebra de un mecanismo de integración que, en lugar de perseguir la elaboración de unos fines y una conciencia comunes, los supone dados e intangibles de una vez para siempre.[53]

53. En este sentido, los autores que podrían llamarse «conflictualistas» (De Certeau, Kinloch, Rex, por ejemplo) tienen razón al sugerir que las relaciones entre minorías étnicas y mayoría sólo pueden ser conflictuales. Así es como hay que comprender la idea de Rex de que las «relaciones sociales» son, o bien malas, o bien no pertinentes (1970, pág. 124). Sin embargo, esta

La renuncia al objetivo de integración social no ofrece, sin embargo, solución a estos dilemas. Sin la integración, la democracia mayoritaria se hace difícilmente concebible. Si no existen fines y conciencia comunes, ¿en nombre de qué aceptarían esta sumisión como expresión de su libertad aquellos a los que la decisión política sitúa en la minoría? La apatía, por supuesto, es un paliativo. El «mestizaje» pluricultural que sugiere Bruno Étienne (1989) y que deplora Alain Finkielkraut (1987)[54] es su forma contemporánea sin duda más significativa.

Pero la degradación de la sociedad civil (por inevitable que pueda parecer) no podría considerarse una forma de su realización.[55] Para preservarla, pues, hay que encontrar construcciones constitucionales no-mayoritarias que obtengan la adhesión de los grupos minoritarios por medio de mecanismos exorbitantes de participación. Resulta así una pseudointegracion, fundada en fines comunes, pragmáticos o utilitarios, sin conciencia común (Leca, 1986, pág. 193). En la medida en que nada garantiza la perennidad de estos fines, enteramente sometida al azar, un sistema así es intrínsecamente frágil.[56]

Sin embargo, Dench (1986, pág. 19 y sigs.) recuerda con

---

descripción, correcta, no podría por sí sola constituir una teoría. La noción de exclusión minoritaria sólo tiene sentido, en efecto, por referencia a los mecanismos de integración macrosociales.

54. Véase igualmente a este propósito Comisión de la nacionalidad (II, págs. 82-90).

55. Esto no significa en modo alguno que la sociedad (en el sentido banal del término, aquella en la que se inscribe la vida cotidiana de la «gente», por oposición a los ciudadanos) esté destinada a estallar.

La delicuescencia de la ciudadanía puede incluso ser un factor de estabilidad si va acompañada por una generalización de la apatía. No se ve claro, sin embargo, en nombre de qué ideal democrático sería deseable tal evolución.

56. El Líbano es el ejemplo más extremado de este tipo de sistema (Baaklini, 1983), cuya utilización a menudo polémica en el debate político francés no debe impedir evocar. Aunque Baaklini se esfuerce por mostrar que la guerra civil libanesa es el resultado de factores externos más que de tensiones externas, no deja de evidenciar, no obstante, que una sociedad tal no integrada está constantemente en peligro de estallar sin que, no obstante, sea en modo alguno inevitable una situación de guerra civil.

razón que la inestabilidad, característica de las sociedades fragmentadas cuyos segmentos constitutivos son de tamaños comparables, desaparece prácticamente cuando el/los segmento/s «problemático/s» es/son lo suficientemente pequeño/s. La alternativa al rechazo del principio mayoritario es la búsqueda de la exclusión colectiva, paliada por la asimilación individual.

Esto muestra en qué, lejos de dimanar esencialmente de la «vida cotidiana», la integración es problema político y filosófico de la mayor importancia. Integrar trópicamente a las minorías surgidas de la inmigración es redefinir la comunidad política de tal suerte que esté sistémicamente integrada (en su caso, sobre bases nuevas) al fin del proceso. Ahora bien, si los mecanismos universalistas son ilusorios mientras que toda fórmula particularista es factor de exclusión, no existe solución alguna. Un examen más detallado de la noción de abstracción, común a las teorías contractualistas de Rousseau y de Rawls, y de la que Finkielkraut (1987) y Lippmann (1955) han ofrecido unos análisis particularmente pertinentes, es lo que permite salir de este atolladero. En el plano descriptivo apenas hay ambigüedad: la capacidad de abstracción perfecta es excepcional en el mejor de los casos e inexistente en el peor.

En cambio cada uno es capaz, en grados diversos, de abstraerse parcialmente, de sus gustos, de sus humores, de sus vínculos afectivos, incluso de su posición sociológica. La etapa más difícil, la pocas veces superada, es la abstracción relativa al arraigo étnico o nacional. Éste es, de manera general, el «residuo de abstracción», por decirlo así, lo que permanece una vez que todo lo demás ha sido trascendido. Por esta razón es por la que la construcción étnica de la nación, mientras la comunidad política permanece homogénea, es compatible con un sistema político democrático análogo al que resultaría de su fundación contractualista.

Pero la importancia de la noción de abstracción no es descriptiva. La abstracción es, de hecho, la norma central del ideal democrático, el fundamento indispensable de la construcción universalista de la comunidad política, única susceptible de romper la dialéctica inclusión/exclusión, característica de la

nación (pseudo-)étnica.[57] En este sentido, la integración trópica de los inmigrados (es decir, la reintegración sistémica de la comunidad política para tener en cuenta su presencia) pasa por la elaboración de normas políticas verdaderamente universales.

No es en absoluto necesario que sean normas sustantivas sobre lo que deben ser los objetivos de la sociedad; por el contrario, como subraya Rawls, una teoría realista debe partir del principio de que en toda sociedad existe una multiplicidad de concepciones del Bien irreductiblemente diferentes. Tampoco han de ser –menos aún– totalizadoras, en el sentido de que pretendan definir sobre bases de uniformización el conjunto de la vida social.[58] Pero deben permitir la solución de los conflictos según un principio generalmente reconocido.

No es necesario compartir todas las tesis de Finkielkraut sobre la «verdadera» cultura para convenir con él que una concepción de la cultura que negase toda posibilidad de universalidad, y fundada, por tanto, en el rechazo del principio de

57. En este sentido, la exigencia de armonía de los *core values*, que Smolicz (1981, 1988) hace condición esencial de la posibilidad de integración social, es un señuelo si implica que la armonía deba ser preexistente. Toda integración de este tipo sería, en efecto, potencialmente exclusiva, a pesar de su inclusividad superficial.

Este problema solamente desaparece si los *core values* se conciben como construidos por un proceso de abstracción. Se recupera entonces una concepción rawlsiana, si es que ésta no va más lejos que Rawls mismo en el sentido de una historificación de la reflexión contractualista.

En efecto, si es la cultura pública la que se encuentra al término del proceso de abstracción, este solamente aporta una solución al problema de la heterogeneidad social si esta misma cultura lo tiene en cuenta, lo que supone una dialéctica incesante de los fundamentos del orden político y las condiciones de su realización.

58. En este sentido restringido, es necesaria la defensa del «derecho a la diferencia» (Breton, 1981, págs. 116-117). Sin embargo, aunque esta reivindicación consiga evitar la trampa del racismo «neodiferencialista» (Taguieff, 1985), lo que no siempre es el caso, es indispensable, por todas las razones aquí detalladas, que exista una esfera de lo publico, en la que lo comun (la comunidad) se imponga sobre lo diferente. Derecho a la diferencia y exigencia de abstracción son, a este respecto, indisociables.

abstracción, hace inconcebible una verdadera integración. Y la propia tolerancia, que es fundamental distinguir de la indiferencia generalizada, sólo puede construirse, de modo justo y legítimo, sobre una referencia universal.

El universalismo, políticamente construido y no filosóficamente deducido, es así el pedestal de una visión optimista y agresiva del problema de la heterogeneidad social. El rechazo neowittgensteiniano de la universalidad, del que son buenos ejemplos Rorty (1989) y Flathman (1987), conduce, por el contrario, a cierto pesimismo defensivo que constituye un cambio radical de *tono*. No obstante, como muy bien muestra Pierre-André Taguieff (1988, págs. 480-493), hay que guardarse de ver en él, en el fondo, una dicotomía irreductible.

En efecto, lo que Rorty llama liberalismo es desde luego un universalismo, el único que tiene sentido a sus ojos, fundado en la conciencia de la capacidad compartida de la humanidad para sentir el dolor. Del mismo modo, la ironía de la que se hace profeta (si es que la ironía puede alguna vez ser profética), es decir, la visión clara de la contingencia radical de sí mismo y de todas las ideas propias, incluido su fundamento social, no difiere sino en términos de temperamento intelectual de la noción de abstracción que aquí he propuesto.

La idea de un proyecto político constructivo desprovisto de fundamento último concuerda bien, a poco que se tengan en cuenta las diferencias de contexto, con los juegos de «vocabulario» a los que es aficionado Rorty, destinados, no a desvelar verdades (proyecto que recusa el historicismo), sino, por el contrario, a construir nuevos sistemas de sentido, que tienen como único mérito el de estimular, provocar, sorprender o divertir.

Finalmente, los enfoques universalista (en el sentido aquí definido) e historicista comparten en el fondo una conclusión crucial: que no es concebible ninguna sociedad liberal y democrática que haga de la cultura una totalidad indivisible. En lo que aportan a la reflexión sobre el devenir de las sociedades heterogéneas complejas, los dos paradigmas teóricos son, pues, menos opuestos que complementarios.

Ambos conducen en todo caso a considerar que el funcionamiento democrático de una sociedad étnicamente heterogénea, con toda la ambigüedad que este término implica, exige una separabilidad de la cultura pública y la cultura privada, y que es en su frontera donde tienen (y deben tener) lugar los debates políticos fundamentales.

CAPÍTULO 8

VIEJOS IMPERIOS, NUEVAS NACIONES

por

Benedict Anderson

Lo que hace tan interesantes los nuevos Estados americanos de finales del siglo XVIII y principios del XIX es que resulta casi imposible explicar su nacimiento por los dos factores privilegiados en muchos estudios europeos sobre la ascensión del nacionalismo, demasiado influidos sin duda por el ejemplo de los nacionalismos europeos de mediados de siglo.

En primer lugar, ya se trate del Brasil, de los Estados Unidos o de las antiguas colonias españolas, la lengua no los diferenciaba de sus metrópolis imperiales. Todos estos Estados, incluso los Estados Unidos, eran criollos, y fueron fundados y dirigidos por gentes que hablaban la misma lengua y tenían los mismos orígenes que aquellos a los que combatían.[1] Reconozcamos, en efecto, que, con ocasión de estas precoces liberaciones nacionales, ni siquiera fue evocada la cuestión de la lengua.

En segundo lugar, hay buenas razones para dudar de que la

1. Criollo: persona de origen puramente europeo (al menos en teoría) pero nacido en las Américas (y luego, por extensión, en cualquier parte fuera de Europa).

CAPÍTULO 8

VIEJOS IMPERIOS, NUEVAS NACIONES

por

Benedict Anderson

Lo que hace tan interesantes los nuevos Estados americanos de finales del siglo XVIII y principios del XIX es que resulta casi imposible explicar su nacimiento por los dos factores privilegiados en muchos estudios europeos sobre la ascensión del nacionalismo, demasiado influidos sin duda por el ejemplo de los nacionalismos europeos de mediados de siglo.

En primer lugar, ya se trate del Brasil, de los Estados Unidos o de las antiguas colonias españolas, la lengua no los diferenciaba de sus metrópolis imperiales. Todos estos Estados, incluso los Estados Unidos, eran criollos, y fueron fundados y dirigidos por gentes que hablaban la misma lengua y tenían los mismos orígenes que aquellos a los que combatían.[1] Reconozcamos, en efecto, que, con ocasión de estas precoces liberaciones nacionales, ni siquiera fue evocada la cuestión de la lengua.

En segundo lugar, hay buenas razones para dudar de que la

1. Criollo: persona de origen puramente europeo (al menos en teoría) pero nacido en las Américas (y luego, por extensión, en cualquier parte fuera de Europa).

tesis de Nairn, tan convincente por otra parte, se aplique a la mayor parte del hemisferio occidental; según esta tesis:[2]

> La aparición del nacionalismo, en sentido específicamente moderno, estuvo ligada al aprendizaje político de las clases populares. Aunque se hayan mostrado algunas veces hostiles a la democracia, los movimientos nacionalistas siempre tuvieron miras populistas y procuraron integrar a las clases populares en la vida política. En la variante más típica, unos intelectuales venidos de la clase media se esfuerzan por estimular y canalizar las energías populares a fin de sostener los nuevos Estados.

En América del Sur y en América Central al menos, las «clases medias» a la europea eran casi insignificantes a finales del siglo XVIII. Tampoco había gran cosa que se pareciese a una intelectualidad. Pues *«en estos apacibles tiempos coloniales la lectura apenas interrumpía el curso majestuoso* y snob *de la vida».*[3] Como se sabe, la primera novela hispanoamericana se publicó en 1816, mucho después de que hubiesen estallado las guerras de independencia. Está claro que sus líderes eran algunos grandes propietarios, aliados con un menor número de comerciantes y algunas corporaciones (abogados, militares y funcionarios locales).[4]

Lejos de «integrar a las clases populares en la vida política», uno de los factores-clave que aceleró inicialmente el movimiento hacia la independencia en países tan importantes como Venezuela, México y Perú, fue el *temor* a que las clases populares se movilizasen, es decir, que los indios y los esclavos negros se rebelasen.[5] (Este temor aumentó cuando «el ministro del espíritu

2. *The Break-up of Britain*, pág. 41.
3. Gerhard Masur, *Simón Bolívar*, pág. 17.
4. Lynch, *The Spanish-American Revolutions*, págs. 14-17 y ss. Estas proporciones derivan de que los españoles de la metrópoli monopolizaban las grandes funciones comerciales y administrativas, mientras que la propiedad rural era enteramente accesible a los criollos.
5. Sobre este punto existen evidentes analogías con el nacionalismo «boer» un siglo más tarde.

universal» según Hegel, conquistó España en 1808 y privó así a los criollos de cualquier apoyo militar en caso de urgencia.)

En el Perú, estaban aún vivos los recuerdos del gran motín dirigido por Túpac Amaru (1740-1781).[6] En 1791, Toussaint l'Ouverture dirigió una insurrección de esclavos negros que logró fundar en 1804 la segunda república independiente del hemisferio occidental y aterrorizó a los grandes propietarios esclavistas de plantaciones en Venezuela.[7]

Cuando, en 1789, Madrid reglamentó la esclavitud por una ley más humana que especificaba los derechos y los deberes de los señores y los esclavos, *«los criollos rechazaron la intervención del Estado bajo pretexto de que los esclavos eran proclives al vicio y a la independencia [!] y necesarios a la economía. En Venezuela -de hecho en todo el Caribe español- los plantadores se resistieron a la ley y obtuvieron su suspensión en 1794»*.[8] El propio libertador Bolívar había admitido que la revuelta de los negros era *«mil veces peor que una invasión española»*.[9]

No olvidemos tampoco que muchos líderes independentistas de las Trece Colonias eran grandes propietarios esclavistas. El mismo Thomas Jefferson formaba parte de los plantadores virginianos a los que exasperó el gobernador leal cuando proclamó que los esclavos que se separaban de sus señores sediciosos eran en adelante libres.[10]

Es interesante observar que si Madrid había logrado volver por la fuerza a Venezuela de 1814 a 1816 y mantener Quito al margen hasta 1820, era gracias al apoyo que esclavos en el primer caso, e indios en el segundo, le habían prestado durante

6. Acaso haya que recordar que Túpac Amaru no rompió completamente toda dependencia del rey de España. Él y sus tropas (sobre todo los indios, pero también algunos blancos y algunos mestizos) combatían furiosamente el régimen de Lima; véase Masur, *Bolívar*, pag. 24.

7. Seton-Watson, *Nations and States*, pag. 201.

8. Lynch, *The Spanish-American Revolutions*, pag. 192.

9. *Ibid.*, pág. 224.

10. Edwards S. Morgan, «The Heart of Jefferson», *The New York Review of Books*, 17 agosto 1978, pág. 2.

el combate contra los insurrectos criollos.[11] Además, el que la guerra continental contra España, potencia entonces europea de segunda fila y conquistada ella misma, durase tanto tiempo, sugiere que estos movimientos independentistas iberoamericanos «carecían de la suficiente densidad».

Sin embargo, *se trataba efectivamente* de aspiración a la independencia nacional. Bolívar cambió de opinión sobre los esclavos[12] y su compañero-libertador San Martín promulgó en 1821 que *«en el futuro los autóctonos no debía ya ser llamados indios o indígenas; son hijos* y ciudadanos *del Perú y deben ser reconocidos como peruanos»*.[13] (Y esto a pesar de que las publicaciones no podían llegar a aquellos analfabetos, podríamos añadir.)

Y he aquí el enigma: ¿por qué tuvieron precisamente estas comunidades *criollas* concepciones tan precoces de su nacionalidad, mucho antes que la mayoría de los europeos? ¿Por qué estas provincias coloniales, que contenían vastas poblaciones oprimidas que no hablaban español, originaron unos criollos que incorporaron a sabiendas a todas las poblaciones presentes a la fraternidad nacional? ¿Y por qué consideraron a España,[14] a

11. Mansur, *Bolívar*, pag. 207; Lynch, *The Spanish-American Revolutions*, pag. 237.

12. No sin rodeos. Liberó a sus esclavos poco después de la declaración de independencia de Venezuela en 1810. Cuando huyó a Haití en 1816, obtuvo una ayuda militar del presidente Alexandre Pétion a cambio de la promesa de abolir la esclavitud en todos los territorios liberados. La promesa fue cumplida en Caracas en 1818, pero debe recordarse que los éxitos obtenidos por Madrid en Venezuela entre 1814 y 1816 se debían en parte a la emancipación de los esclavos que *le* habían permanecido fieles.

Cuando Bolívar se convirtió en presidente de la Gran Colombia (Venezuela, Nueva Granada y Ecuador) en 1821, pidió y obtuvo del Congreso una ley que liberaba a los *hijos* de los esclavos. *«No había pedido al Congreso la abolición de la esclavitud pues temía el resentimiento de los grandes terratenientes»*, Masur, *Bolívar*, pags. 125, 206-207, 329, y 388.

13. Lynch, *The Spanish-American Revolutions*, pag. 276. El pasaje sólo está subrayado en la cita.

14. El término es anacrónico. En el siglo XVIII el término usado seguía siendo «las Españas» y no España. *Véase* Seton Watson, *Nations and States*, pag. 53.

la que tantos lazos las ligaban, como una extranjera? ¿Por qué el imperio hispanoamericano, que había permanecido estable durante tres siglos, se fragmentó bruscamente en dieciocho Estados separados?

El control reforzado de Madrid y la propagación de las ideas emancipadoras de la Ilustración son las dos razones más corrientemente aducidas. Está fuera de toda duda que la política practicada por el eficaz «déspota ilustrado» Carlos III (de 1759 a 1788) frustró, exasperó e inquietó a las clases dominantes criollas. Con ocasión de lo que se llamó sarcásticamente a veces la segunda conquista de las Américas, Madrid creó nuevos impuestos, los recaudó con una creciente eficacia, impuso sus monopolios comerciales, restringió el comercio local en su propio beneficio, centralizó las jerarquías administrativas, y favoreció una fuerte inmigración ibérica.[15]

México, por ejemplo, aportaba, a principios del siglo XVIII, una renta anual de unos 3 millones de pesos a la Corona. Hacia finales de siglo, la suma casi se había quintuplicado hasta 14 millones de pesos, de los que sólo 4 millones se dedicaban a la administración local.[16] Paralelamente, la inmigración ibérica durante el decenio 1780-1790 fue cinco veces más fuerte de lo que lo había sido entre 1710 y 1730.[17]

Tampoco es dudoso que la mejora de las comunicaciones transatlánticas, sumada a que las colonias americanas tenían la misma lengua y la misma cultura que sus metrópolis, facilitaba y aceleraba la transmisión de las nuevas doctrinas económicas y políticas producidas en la Europa occidental. La rebelión victoriosa de las Trece Colonias a finales de los años 1770, y después la favorable iniciación de la Revolución francesa a finales de los años 1780, crearon una onda de choque.

15. Esta nueva agresividad de la metrópoli se debía en parte a las doctrinas de la Ilustración, a los problemas fiscales crónicos y, después de 1779, a la guerra contra Inglaterra. *Véase* Lynch, *The Spanish-American Revolutions*, págs. 4-17.

16. *Ibíd.*, pág. 301. Cuatro millones iban a otras provincias americanas del imperio español, mientras que seis millones eran puro beneficio.

17. *Ibíd.*, pág. 17.

Más que cualquier otra cosa, el generalizado *republicanismo* de las comunidades descolonizadas confirma esta «revolución cultural».[18]

En ninguna parte de las Américas se intentó seriamente reconstituir el principio dinástico, salvo en el Brasil; e incluso allí, hubiera sido impensable si el soberano de Portugal en persona, huyendo de Napoleón, no hubiese emigrado en 1808. Permaneció allí trece años y, antes de volver a su casa, hizo coronar a su hijo Pedro I rey del Brasil.

Sin embargo, el autoritarismo de Madrid y el espíritu liberal, indispensables para comprender el origen de la resistencia en las Américas hispánicas, no explican por qué se revelaron psicológicamente plausibles y políticamente viables unas entidades como Chile, Venezuela y México;[19] ni por qué San Martín decretó que algunos indígenas fuesen identificados por el neologismo «peruanos». Estas razones tampoco explican los sacrificios consentidos. Pues, si bien es cierto que las clases dominantes criollas, *en cuanto formaciones sociales históricas*, se beneficiaron de la independencia a largo plazo, muchos de estos criollos, *de carne y hueso*, quedaron arruinados entre 1808 y 1828. (Para dar sólo un ejemplo: durante la contraofensiva de Madrid en 1814-1816 *«más de los dos tercios de las grandes familias de propietarios rurales de Venezuela sufrieron duras confiscaciones».*)[20] Y casi otros tantos dieron su vida por esta causa. Que unas clases tan favorecidas se hayan sacrificado tanto hace pensar.

¿Algo más? Para empezar, es cierto que *«cada nueva república sudamericana había sido una unidad administrativa del siglo XVI al XVIII».*[21] A este respecto prefiguraban los nuevos Estados africanos, y asiáticos en algunos casos, de mediados del siglo

18. En muchos lugares, la Constitución de la Primera República Venezolana (1811) reproduce palabra por palabra la Constitución de los Estados Unidos. *Véase* Masur, *Bolívar*, pág. 131.

19. Lo mismo podría decirse de la actitud de Londres en relación con las Trece Colonias y de la ideología de la revolución de 1776.

20. Lynch, *The Spanish-American Revolutions*, pág. 208; *véase* Masur, *Bolívar*, págs. 98-99 y 231.

21. Masur, *Bolívar*, pág. 678.

XX, y se distinguían de los nuevos Estados europeos de finales del XIX y de principios del XX. Al principio, las fronteras de las regiones administrativas, que se remontaban a las conquistas militares, eran bastante arbitrarias. Pero, con el tiempo, se afirmaron por razones geográficas, políticas y económicas.

La inmensidad del imperio hispanoamericano, la extremada diversidad de los suelos y de los climas y, sobre todo, las enormes dificultades de comunicación en la época preindustrial reforzaron la individualidad de estas unidades administrativas. (En la era colonial se tardaba cuatro meses en navegar de Buenos Aires a Acapulco, y el regreso era aun más largo; en ir por vía terrestre de Buenos Aires a Santiago se tardaba normalmente dos meses, y a Cartagena nueve.)[22]

Además, las políticas comerciales de Madrid trataban a las regiones administrativas como zonas económicas aisladas. «*Estaba prohibida toda competencia de los americanos con la metrópoli e incluso las diferentes partes del continente no debían comerciar entre sí. Los bienes americanos que iban de un lado de América a otro debían transitar por los puertos españoles, y la marina española tenía el monopolio del comercio con las colonias*».[23] Esta experiencia puede explicar por qué «*uno de los principios fundamentales de la revolución americana*» fue el «uti possidetis, *por el cual cada nación debía preservar el* statu quo *de 1810, año en que empezó el movimiento independentista*».[24]

Contribuyó esta experiencia, con seguridad, a hacer estallar la efímera Gran Colombia de Bolívar y las Provincias Unidas del Río de la Plata en sus elementos iniciales (hoy, por una parte, Venezuela, Colombia y Ecuador, y, por otra parte, Argentina, Uruguay, Paraguay y Bolivia). No obstante, *en sí mismas*, unas zonas económicas, geográficas o político-administrativas no

22. Lynch, *The Spanish-American Revolutions*, págs. 25-26.

23. Masur, *Bolívar*, pág. 19. Estas reglas, por supuesto, sólo se respetaban en parte y siempre hubo mucho contrabando.

24. *Ibid.*, pág. 546.

crean vínculos afectivos: ¿Quién estaría dispuesto a morir por el Comecon o la CEE?

Para comprender cómo, con el tiempo, pueden convertirse en patrias unas unidades administrativas, no sólo en las Américas, sino en cualquier otra parte, hay que interesarse por el modo en que las administraciones crean sentido. El antropólogo Victor Turner ha explicado brillantemente que el *«trayecto»* entre los tiempos, las condiciones y los lugares, era una experiencia que creaba sentido.[25]

Todos estos trayectos exigen una interpretación (por ejemplo, el trayecto del nacimiento a la muerte ha dado lugar a numerosas explicaciones religiosas). En lo que aquí nos concierne, el trayecto tipo es la peregrinación. En el espíritu de los cristianos, de los musulmanes o de los hindúes, Roma, La Meca y Benarés, no eran solamente centro de una geografía sagrada, sino que su papel central era vivido y escenificado por la afluencia constante de los peregrinos que venían de lugares que, aparte de la peregrinación, estaban *privados de todo vínculo con ese centro.* Pues, en un sentido, eran las peregrinaciones que había hecho la gente las que delimitaban exteriormente las comunidades imaginarias [«imagined communities»][26] de las antiguas religiones.[27]

La extraña promiscuidad de los malayos, persas, indios, bereberes y turcos en La Meca es incomprensible si no se la relaciona con cierta forma de comunidad. El bereber que encuentra a un malayo ante la Ka'bach debe preguntarse algo como: «¿Por qué hace este hombre lo que yo hago y pronuncia

25. Véase *The Forest of Symbols, Aspects of Ndembu Ritual*, en particular el capítulo «Betwixt and Between: The Liminal Period in *Rites of Passage*».

Con una forma mas elaborada, véase *Dramas, Fields, and Metaphors, Symbolic Action in Human Society*, capítulo 5 («Pilgrimages as Social Processes») y capítulo 6 («Passages, Margins and Poverty: Religious Symbols of Communitas»).

26. Comunidad imaginaria en el sentido de comunidad imaginada, imaginería ideológica común *(N. del T)*.

27. Véase Bloch, *Feudal Society*, I, pag. 64 (*La société féodale*, Albin Michel, 1939).

las palabras que yo pronuncio, cuando no podemos hablarnos el uno al otro?». Una vez aprendida, la respuesta fluye sola: «Porque *nosotros* somos musulmanes».

La coreografía de las grandes peregrinaciones religiosas siempre ha sido doble: una horda de analfabetos confinados en su lengua vernácula constituía la multitud necesaria para la ceremonia, mientras que algunos grupos de adeptos bilingües, surgidos de cada comunidad vernácula, realizaban los mismos ritos unificadores que daban su sentido al viaje de los adeptos que los habían acompañado.[28]

Antes de la imprenta, la existencia de una comunidad imaginaria religiosa descansaba en viajes innumerables e incesantes. Nada más impresionante en la cristiandad occidental en su apogeo que la riada voluntaria de los creyentes venidos de toda Europa, que proseguían su búsqueda espiritual pasando por los famosos lugares de estudio monásticos e iban de esas capitales regionales hasta Roma. Estas célebres instituciones en las que se hablaba latín congregaban a irlandeses, daneses, portugueses, alemanes, etc., como los llamaríamos hoy, en comunidades en las que una significación sagrada repetida cada día soldaba las particularidades y justificaba su coexistencia en el refectorio.

Si las peregrinaciones religiosas son sin duda los más emocionantes y los más grandiosos viajes de la imaginación, sus equivalentes profanos eran y siguen siendo modestos.[29] En lo

28. Se encuentran aquí evidentes analogías con los papeles respectivos que desempeñan unas intelectualidades bilingües y unos obreros y campesinos, casi todos analfabetos, en la génesis de ciertos movimientos nacionalistas –antes de que apareciese la radio–. La radio, que no se inventó hasta 1895, permitió prescindir de los textos impresos y de las reuniones militantes y difundir una representación oral de la comunidad imaginaria en lugares apenas alcanzados por los escritos.

El papel de la radio, con ocasión de las revoluciones vietnamita e indonesia, y en los nacionalismos de mediados del siglo XX en general, ha sido subestimado y demasiado poco estudiado.

29. La «peregrinación profana» no debe reducirse a una simple fantasía. Conrad describió, con ironía, pero con precisión, a los agentes de Leopoldo II como «peregrinos» al corazón de las tinieblas [el texto *Heart of Darkness*. N. del T.].

que a nosotros concierne, los importantes son los movimientos provocados por el florecimiento de las monarquías absolutas y, eventualmente, por los imperios planetarios de algunos Estados europeos.

El absolutismo había tomado impulso creando y unificando un aparato de poder capaz de controlar a una nobleza feudal provincial y particularista y de sujetarla al soberano. Unificar obligaba a hacer intercambiables hombres y documentos. Esta movilidad se alimentó del reclutamiento –evidentemente variable– de *«homines novi»* que no tenían (y con razón) poder alguno por sí mismos y sólo eran emanación directa de sus señores.[30]

Así, los funcionarios del absolutismo recorrieron itinerarios que diferían fundamentalmente de los de los aristócratas feudales.[31] La diferencia es, más o menos, la siguiente: en el trayecto feudal típico, el heredero de un noble A, a la muerte de su padre, se desplazaba para sucederlo. Este ascenso exigía que fuera a la capital política a recibir su investidura y que volviese luego al dominio familiar.

Para el funcionario, el recorrido es más complicado. Es el talento, no la herencia, la que define su itinerario. Lo que tiene ante la vista es más una cumbre que un centro. La alcanza siguiendo una serie de zigzags cada vez más abruptos. Enviado al cantón A con un rango V, volverá a la capital, promovido al nivel W; prosigue su camino por la provincia B con el nivel X; pasa por el virreinato C con el nivel Y, y termina su peregrinación en la capital con el nivel Z. En esta carrera, ningún empleo es seguro, todo es provisional. Lo último que desea el funcionario es volver a su casa, puesto que *no posee ningún* dominio.

Y, además, en su ascensión en espiral, los peregrinos que ha

30. En particular allí donde: a) la monogamia era impuesta por la religión y por la ley; b) la primogenitura era la regla; c) los títulos nobiliarios eran heredados y legalmente distintos de los cargos de oficiales, es decir, donde la nobleza provincial tenía un poder independiente –Inglaterra por oposición a Siam.

31. Véase Bloch, *Feudal Society*, II, pág. 422ff (*La société féodale*, Albin Michel, 1939).

encontrado son sus colegas, tan ávidos como él, y que han surgido de regiones y de familias de las que apenas ha oído hablar y que espera, desde luego, no tener que conocer nunca. Pero, en su común experiencia de la movilidad, se despierta la conciencia de un vínculo («¿Por qué estamos *nosotros... aquí... juntos?*»), sobre todo si hablan la misma lengua oficial.

Entonces, si un funcionario A de la provincia B administra la provincia C, mientras que el funcionario D de la provincia C administra la provincia B –situación que el absolutismo empieza a crear–, esta conciencia de ser intercambiable reclama una justificación: es la ideología del absolutismo, que estos hombres nuevos elaboran tanto como su soberano.

Los documentos intercambiables que hicieron a los hombres más intercambiables se forjaron gracias al desarrollo de una lengua normalizada. Tal como muestra el que el anglosajon, el latín, el normando y el inglés antiguo hubieran sido sucesivamente la lengua oficial en Londres desde el siglo XI al XIV, *cualquier* lengua puede servir para esta función, con tal que tenga su monopolio. (Podría sin embargo replicarse que donde la lengua vernácula se impuso contra el latín como lengua oficial, la centralización se facilitó con ello, puesto que los funcionarios agregados a un soberano perdían allí la facultad de vincularse a otro soberano: dicho de otro modo, los funcionarios de Madrid ya no eran intercambiables con los de París.)

En principio, al dilatarse sobre la Tierra, los grandes reinos de la Europa moderna habrían tenido que reproducir en ella el modelo descrito más arriba e instalar burocracias transcontinentales. De hecho, esto no se hizo. La racionalidad instrumental del aparato absolutista –sobre todo su tendencia a reclutar y promover en función del talento más que del nacimiento– sólo funcionó realmente al este del Atlántico. Evidentemente, no debe sobrevalorarse esta racionalidad.[32]

Esta diferencia fue evidente en las Américas. Por ejemplo,

32. El caso de Gran Bretaña, donde los católicos fueron excluidos de las funciones públicas hasta 1829, no es único. No hay duda alguna de que esta larga exclusión ha alimentado el nacionalismo irlandés.

sólo cuatro de los ciento setenta virreyes de la América española antes de 1813, eran criollos.

Estas cifras son más sorprendentes todavía si se sabe que, en 1800, eran españoles nacidos en España menos del 5 % de los 3.200.000 criollos «blancos» en el imperio occidental (impuestos a unos 13.700.000 indígenas). En vísperas de la revolución mexicana, no había más que un solo obispo criollo en este virreinato en el que los criollos se encontraban, comparados con los ibéricos[33] en una proporción de setenta a uno.[34]

Y hay que precisar que era inimaginable que un criollo accediese a una función importante en España.[35]

Además, las carreras de los funcionarios civiles criollos no estaban bloqueadas solamente para cualquier ascenso. Si los funcionarios ibéricos podían ir de Zaragoza a Cartagena, Madrid o Lima y volver a Madrid, el criollo «mexicano» o «chileno» sólo podía acceder a funciones en la provincia colonial mexicana o chilena: estaba clavado *in situ* y no podía moverse ni vertical ni lateralmente. Es este sentido, la cumbre de su ascenso en zig-zag, el centro administrativo más elevado al que podía aspirar era la capital de su propia provincia.[36]

33. *«Peninsulares» (N. del T).*

34. Lynch, *The Spanish-American Revolutions*, pags. 18-19, 298. De la cifra aproximada de quince mil peninsulares, la mitad eran soldados.

35. En el primer decenio del siglo XIX, parece que hubo alrededor de cuatrocientos sudamericanos residiendo en España simultaneamente. Entre ellos, el «argentino» San Martin había sido traido a España durante su infancia y había pasado en ella veintisiete años, habia pasado por la Academia Real de jóvenes aristócratas y se habia distinguido en la guerra contra Napoleon antes de volver a su país natal porque acababa de saber que habia tenido lugar alli una declaración de independencia.

En cuanto a Bolívar, que vivió en Madrid en la misma pensión que Manuel Mello, el «Americano» enamorado de la reina Maria Luisa, Masur lo situa (hacia 1805) en *«un grupo de jovenes sudamericanos»*, como el, *«ricos, ociosos, y hostiles a la Corte. El odio que numerosos criollos sentian hacia la madre patria, unido a su sentimiento de inferioridad, se transformaba en pulsiones revolucionarias»*, *Bolivar*, pags. 41-47, y 469-470 (San Martin).

36. Las carreras militares se habian hecho tan importantes como las carreras civiles. *«No teniendo ni los recursos ni los efectivos necesarios, España no podia mantener grandes guarniciones de tropas regulares en America, y*

No obstante, en este reducido itinerario, encontraba compañeros de camino que llegaban a pensar que el ritmo del viaje no era su único punto común, pero que su nacimiento en las Américas los sometía a la misma fatalidad. Aunque hubieran nacido en la semana siguiente a la llegada de su padre a las Américas, estos hombres se encontraban reducidos a un papel secundario –aunque su lengua, su religión, sus orígenes y sus maneras no los hubieran distinguido de los españoles nacidos en España. Nada podía hacerse en esto: eran *irremediablemente* criollos. ¡Pero qué irracional debía de parecerles esta exclusión!

Sin embargo, tras esta irracionalidad aparecía la lógica siguiente: nacido en las Américas, no podía ser ya un verdadero español como, nacido en España, no habría podido ser un verdadero americano.[37]

¿Qué es lo que originaba el aspecto racional de esta exclusión vista desde la metrópoli? Sin duda un maquiavelismo en boga convergente con la ascensión de las ideas de contaminación biológica y ecológica que acompañaba la expansión planetaria de los europeos y del poder europeo desde el siglo XVI.

---

se remitían a las milicias coloniales, que habían sido ampliadas y reorganizadas desde mediados del siglo XVIII» (*Ibíd.*, pág. 10). Estas milicias, muy locales, no podían desempeñar el papel que habría desempeñado un aparato militar continental. Su papel creció a partir de los años 1760 cuando se multiplicaban las incursiones británicas. El padre de Bolívar, importante jefe de milicia, había defendido los puertos venezolanos. Bolívar, adolescente, sirvió en la vieja milicia paterna (Masur, *Bolívar*, págs. 30 y 38). Era corriente entre la primera generación de dirigentes independentistas en Argentina, Venezuela y Chile. Véase Robert L. Gilmore, *Caudillism and Militarism in Venezuela, 1810-1910*, capítulo 6 [«La milicia»] y 7 [«Los militares»].

37. Nótense los cambios que la independencia trajo a los americanos: esta vez fueron los inmigrados más recientes quienes padecieron por su nacimiento y sufrieron una fatalidad ligada al lugar de ese nacimiento.

Inversiones similares modificaron el racismo. La «sangre negra», ese tinte de alquitrán, se consideraba durante el imperialismo una mancha indeleble para todo «blanco». Hoy, en los Estados Unidos al menos, el «mulato» ha entrado en el museo. El menor rastro de «sangre negra» hace de usted «un hermoso negro». Compárese el optimismo del programa de Fermín sobre el mestizaje y su despreocupación sobre el color de los hijos.

Desde el punto de vista del soberano, los criollos americanos, al crecer en número y arraigarse cada vez más, creaban un problema sin precedentes. Por vez primera, las metropolis debían ocuparse –durante esta era– de grandes números de «europeos expatriados» (más de tres millones en la América hispanica hacia 1800).

Si bien podía vencerse a los indígenas por las armas y las enfermedades y controlarlos gracias a los misterios del cristianismo y a una cultura extranjera (así como, para la epoca, por medio de una organización política moderna), no se podía actuar así con los criollos, que no eran inferiores ni por las armas, ni frente a las enfermedades, ni por el cristianismo y la cultura europea. Con otras palabras, tenían en principio los medios políticos, culturales y militares de afirmarse. Constituían a la vez una comunidad colonial y una clase dominante. Estaban sujetos y explotados, pero aseguraban también la estabilidad del imperio. Bajo esta luz puede establecerse un paralelismo entre la posición de los magnates criollos y la de los barones feudales: unos y otros aseguraban el poder real constituyendo a la vez una amenaza para él.

Así, los ibéricos enviados como virreyes u obispos desempeñaron las mismas funciones que los *«homines novi»* de las primeras burocracias absolutistas.[38] Aunque el virrey fuera un grande en su dominio de Andalucía, a ocho mil kilómetros de allí, entre los criollos era un *«homo novus»* que dependía enteramente de su señor de la metrópoli. Las tensiones que se equilibraban entre los representantes de Madrid y los magnates criollos eran, en este sentido, una nueva versión de la vieja política del *«divide et impera»*.

Además, el crecimiento de las comunidades criollas, sobre todo en las Américas, pero también en ciertas partes de Asia y de África, hizo nacer a euroasiáticos, euroafricanos y euroamericanos, que ya no eran excepciones, sino grupos sociales visibles. Su aparición provocó formas de pensamiento que prefiguraban

38. Como Madrid tenía empeño absoluto en poner la administracion de las colonias en manos leales, *«era evidente que los puestos mas elevados no serían ocupados sino por españoles»*, Masur. *Bolivar*, pag. 10.

el racismo moderno. Portugal, el más feroz conquistador planetario europeo, es típico en este punto. Durante el último decenio del siglo XV, Don Manuel I podía «resolver» todavía su «problema judío» por la *conversión* forzada –fue acaso el último soberano europeo en considerar que esta solución era a la vez satisfactoria y «natural»–.[39] Menos de un siglo más tarde, sin embargo, Alexandre Valignano, que reorganizó la misión de los jesuitas en Asia de 1574 a 1606, rechazó con vehemencia que indios y euroindios accediesen al sacerdocio, en estos términos:

> Todas estas razas oscuras son muy estúpidas y muy viciosas, y las más amorfas... En cuanto a los mestiços y a los castiços, no debemos aceptar sino a muy pocos o a ninguno; en particular los mestiços pues, cuanto más sangre indígena tienen, más se parecen a los indios y menos apreciados son por los portugueses.[40]

(No obstante Valignano favorecía activamente la admisión de los japoneses, coreanos, chinos e «indochinos», en el sacerdocio –¿acaso porque aún no había mestizos en estos países?–.) Del mismo modo, los franciscanos portugueses de Goa se negaban a que entrasen criollos en su orden, bajo pretexto de que «aunque nacidos de pura raza blanca, habían sido amamantados por nodrizas indias» y que «su sangre había quedado con ello contaminada para toda la vida».[41]

Boxer muestra que las segregaciones y las exclusiones raciales crecieron claramente en los siglos XVII y XVIII. A esta maligna tendencia contribuyó también masivamente el resurgimiento de la esclavitud (por vez primera en Europa desde la Antigüedad) que Portugal inauguró después de 1510. Ya en los años 1550, el 10 % de la población de Lisboa eran esclavos;

39. Charles R. Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 1415-1825, pág. 266.
40. *Ibid.*, pag. 252.
41. *Ibid.*, pag. 253.

hacia 1800 había cerca de un millón de esclavos entre los 2.500.000 habitantes del Brasil portugués.[42]

Indirectamente la Ilustración cristalizó una distinción fatal entre habitantes de la metrópoli y criollos. En el curso de sus veintidós años de poder (1755-1777), el déspota ilustrado Pombal, no sólo expulsó a los jesuitas de Portugal, sino que hizo castigar como criminales los insultos a sujetos de color, «negro» o «mestiço» *[sic]*. Pero justificó este decreto por antiguas concepciones romanas de la ciudadanía imperial y no por las doctrinas de los *filósofos*.[43]

Eran más bien los escritos de Rousseau y de Herder, en los que se explicaba que el clima y «la ecología» determinaban la cultura y el carácter, los que influían.[44]

Bastaba deducir de ellos, complaciente y vulgarmente, que los criollos, nacidos en un continente salvaje, eran diferentes por naturaleza inferiores a los habitantes de la metrópoli e ineptos, pues, para las funciones importantes.[45]

Nuestra atención se ha dirigido hasta aquí al mundo de los funcionarios en las Américas –un mundo estratégicamente importante pero, con todo, pequeño. Había, además, mundos que, por sus conflictos entre ibéricos y criollos, anticipaban la aparición de una conciencia nacional americana a finales del siglo XVIII.

Las situaciones, bloqueadas en los virreinatos, no tuvieron consecuencias antes de que el radio de acción de estos virreinatos pudiera asimilarse a unas fronteras nacionales; en otros términos, antes de la llegada de una imprenta capitalista de masas.

42. Rona Fields, *The Portuguese Revolution and the Armed Forces Movement*, pág. 15.

43. Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, pags. 257-258.

44. Kemiläinen, *Nationalism*, pags. 72-73.

45. He insistido aquí en las distinciones racistas entre ibericos y criollos porque se trata de la ascensión del nacionalismo criollo.

No debería subestimarse por ello el crecimiento paralelo del racismo criollo frente a los mestizos, los negros o los indios, ni olvidar que existía, en una metrópoli que no se sentía amenazada, una voluntad de amparar (hasta cierto punto) a estos desdichados.

La imprenta propiamente dicha se difundió pronto en Nueva España, pero permaneció durante dos siglos bajo el estricto control de la Corona y de la Iglesia. Hasta finales del siglo XVII, las prensas sólo estaban en México y Lima y su producción era casi enteramente eclesiástica. En la América del Norte protestante, la imprenta, prácticamente, no existía durante ese siglo. En el siglo XVIII se produjo una pequeña revolución; entre 1691 y 1820 aparecieron 2.120 «periódicos», 461 de los cuales duraron más de diez años.[46]

La figura de Benjamin Franklin pertenece para siempre al nacionalismo criollo de la América del Norte. Pero la influencia que ejerció por el comercio de impresor es menos conocida. También en esto nos ilustran Febvre y Martin. Nos recuerdan que *«la imprenta no se desarrolló en América sino a partir del momento en que los tipógrafos hubieron encontrado una nueva fuente de rentas: el periódico»*.[47] Los impresores que instalaban prensas nuevas se ponían a producir un periódico que ellos alimentaban a menudo casi solos. El impresor-periodista fue así, primero, un fenómeno americano.

Como la distribución era el mayor problema del impresor-periodista se formó entre los dueños de las postas y los periodistas una alianza tan fuerte que los dos estados se confundieron pronto. Así, el despacho del impresor se convirtió en el centro de comunicaciones y de la vida intelectual en América del Norte. En la América hispánica, aunque más lentamente y con intermitencias, las primeras prensas locales se desarrollaron de modo semejante en la segunda mitad del siglo XVIII.[48]

¿Cuáles eran las características de los primeros periódicos americanos, en el Norte o en el Sur? Al principio sólo eran apéndices del mercado. Las primeras gacetas –junto a las noticias de la metrópoli– publicaban informaciones comerciales (la llegada y la partida de los barcos, los precios de las mercancías

46. Febvre y Martin, *The Coming of the Book*, (*L'apparition du livre*, Albin-Michel, 1958, pág. 318).
47. *Ibid.*, pág. 318.
48. Franco, *An Introduction*, pag. 28.

en los puertos) y anunciaban los nombramientos políticos coloniales, las bodas en las familias ricas, etc.

Dicho de otro modo, eran la estructura de la administración colonial y la del mercado las que ponían en la misma página, *tal* matrimonio y *tal* barco, *tal* precio y *tal* obispo. En ese sentido, el diario de Caracas espontáneamente, e incluso apolíticamente, creaba una comunidad imaginaria hecha de lectores comunes, para quienes *aquellos* barcos, aquellos casamientos, aquellos obispos y aquellos precios eran comunes. Bastaba con esperar a que se introdujese aquí la política.

Uno de los aspectos más fecundos de estos periódicos fue siempre su caracter provincial. Un criollo podía leer un periódico de Madrid si tenía la oportunidad de conseguir uno (ese periódico nada decía de su mundo), pero el funcionario venido de la metrópoli, vecino suyo, salvo necesidad, no leía la prensa de Caracas. Esta disimetría se reproduce en toda situación colonial.

Esta situación se caracterizaba también por la multiplicidad. Los periódicos hispanoamericanos que se desarrollaron a finales del siglo XVIII estaban escritos por provinciales plenamente conscientes de que existían mundos paralelos y similares al suyo. Los lectores de periódicos de México, de Buenos Aires y de Bogotá, aunque no leyesen los periódicos de otras ciudades, sabían que existían.

De ahí viene la dualidad del primer nacionalismo hispanoamericano, que oscilaba entre la inmensidad continental y el particularismo local. El que los primeros nacionalistas mexicanos se designaran como *nosotros los americanos* y llamaran *nuestra América* a su país se atribuyó a su vanidad: al ser México la más rica de las posesiones americanas de España, se creían el centro del Nuevo Mundo.[49] Pero, de hecho, en cualquier parte de la América hispánica, se sentían «americanos» puesto que este término denotaba justamente que se soportaba el mismo destino de un nacimiento no español.[50]

49. Lynch, *The Spanish-American Revolutions*, pag. 33.

50. «*Un* peón *vino a quejarse de que el contramaestre español de su*

Como hemos visto, la propia idea de periódico supone que unos «sucesos del mundo» sean refractados en el mundo imaginario específico propio de una comunidad de lectores vernáculos; y hemos visto igualmente que esta comunidad imaginaria se apoyaba en la percepción común de una simultaneidad de lectura que se prolonga de año en año. La inmensa extensión del imperio hispanoamericano y al aislamiento de sus partes constitutivas hace tal simultaneidad poco creíble.[51] Los criollos mexicanos sabrán con meses de retraso lo sucedido en Buenos Aires, pero lo sabrán por los periódicos mexicanos y no por los de Río de la Plata: estos sucesos les parecerán, pues, «comparables» a los sucesos mexicanos, pero «no formarán parte de ellos».

En este sentido, si la experiencia hispanoamericana no desembocó en un nacionalismo continental único, es porque el capitalismo y la técnica aún no estaban desarrollados a finales del siglo XVIII y ese retraso propio del capitalismo español obstaculizaba la administración de un imperio tan grande. (La época de la historia universal en la que nace cada nacionalismo pesa sobre él. ¿No es inseparable el nacionalismo de la India de la unificación colonial de un mercado por el más poderoso y más desarrollado de los imperios?)

Los criollos del Norte, protestantes y anglófonos, vivían en condiciones más favorables para la realización de la idea de «América» y, normalmente, en efecto, lograron apropiarse del nombre de «americanos». Las Trece Colonias fundadoras forman una superficie menos extensa que Venezuela, igual a un tercio de Argentina.[52] Estas colonias estaban soldadas por la

---

hacienda lo había golpeado. San Martín se indignó, pero era una indignación nacionalista más bien que socialista. "¡Después de tres años de revolución, un *maturrango* [vulg. español de la península Ibérica] se atreve a alzar la mano sobre un americano!"». *Ibid.*, pág. 87.

51. Para una cautivadora evocación del alejamiento y del aislamiento de las poblaciones hispanoamericanas, véanse las descripciones del fabuloso Macondo en *Cien años de soledad*, de G. García Márquez.

52. La superficie de las Trece Colonias era de 322.497 millas cuadradas. La de Venezuela, de 352.143, la de Argentina, de 1.072.067, la de América del Sur española de 3.417.625.

geografía, sus mercados estaban en Boston, Nueva York y Filadelfia, y se comunicaban fácilmente entre sí, y sus poblaciones estaban bien relacionadas por la imprenta y el comercio. En ciento ochenta y tres años, los «Estados Unidos» se extendieron progresivamente en superficie y en número en sintonía con el movimiento de las poblaciones de la costa Este hacia la costa Oeste.

Sin embargo, incluso en el caso de los EE.UU., hubo «fracasos» semejantes a los del Sur –el Canadá anglófono no fue absorbido y Texas fue un estado soberano durante diez años (1835-1846). Si hubiera existido una comunidad anglófona suficientemente desarrollada en la California del siglo XVIII, ¿no habría habido un Estado independiente que se habría comportado, frente a las Trece Colonias, como la Argentina frente al Perú? Incluso en los EE.UU., en el momento en que la expansión hacia la frontera oeste era más rápida y en que contradicciones económicas oponían al norte y el sur del país, los vínculos afectivos del nacionalismo eran tan flojos que no impidieron el estallido de la guerra de secesión *casi un siglo después de la Declaración de Independencia*; y esta guerra nos recuerda hoy las que arrancaron a Venezuela y el Ecuador de la Gran Colombia, y el Uruguay y el Paraguay de las Provincias Unidas del Río de la Plata.[53]

Para una conclusión provisional, repitamos cómo hemos llegado aquí y en qué medida. Se trata menos de explicar lo que fueron las bases socioeconómicas de la resistencia contra la metrópoli en el hemisferio occidental entre, *grosso modo*, 1760 y 1830, que de explicar por qué adoptó esta resistencia formas plurales, «nacionales», y no otras. Los intereses económicos en juego son conocidos y cruciales.

53. El Paraguay es excepcionalmente interesante. Gracias a la dictadura más bien benévola establecida por los jesuitas a principios del siglo XVII, los indígenas fueron mejor tratados que en otras partes de América del Sur, y los guaraníes aprendieron a leer textos impresos. Tras la expulsión de los jesuitas de América por la Corona en 1767, el territorio quedó integrado en el del Río de la Plata, pero tardiamente y durante un periodo inferior a una generación.

Véase Seton-Watson, *Nations and States*, págs. 200-201.

El liberalismo y la Ilustración tuvieron una considerable influencia y proporcionaron un arsenal de armas ideológicas para criticar el imperio y los *antiguos regímenes*. Pero creo que ni los intereses económicos, ni el liberalismo, ni la Ilustración, pudieron crear por *sí mismos* el *tipo* particular de comunidad imaginaria que había de surgir viva de los malos tratos que le infligían estos antiguos regímenes.

Dicho de otro modo, ninguna de las grandes ideologías nuevas prestó su estructura a la nueva conciencia –hecha de un carácter periférico desconocido– que se oponía a lo que venía del centro, admirado o detestado.[54] En *esta empresa* historica son los funcionarios y los impresores criollos quienes desempeñaron el papel decisivo.

54. Es interesante observar que la Declaración de Independencia de 1776 no habla sino del «pueblo», y que la palabra «nacion» no aparece hasta la Constitución de 1789. *Véase* Kemiläinen, *Nationalism*, pag. 105.

CAPÍTULO 9

EL NACIONALISMO Y LAS DOS FORMAS DE LA COHESIÓN EN LAS SOCIEDADES COMPLEJAS [1]

por

Ernest Gellner

Fue sin duda Renan quien más vigorosamente afirmó el papel de la amnesia en la formación de las naciones: «El olvido –yo diría incluso que el error histórico– es un factor esencial en la creación de una nación...».[2] Renan, ciertamente, como otros teorizadores del nacionalismo, hace igualmente de los recuerdos comunes y un pasado compartido, uno de los elementos que vinculan a los hombres y que contribuyen a la formación de una nación.

Se encuentra sin embargo una percepción más profunda y más original en su idea de que una amnesia compartida, una capacidad colectiva de olvido, es, al menos, igualmente esencial en la emergencia de lo que hoy consideramos que es una nación. La Antigüedad, había observado él, ignoraba las naciones en el sentido que actualmente damos al término. Sus ciudades conocían el patriotismo y había, por supuesto, imperios y

1. Los intertítulos no figuran en el original *(N. del T.)*.

2. Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, París, 1882, en *Oeuvres complètes*, Calmann-Lévy, 1947, pág. 891.

otros conjuntos políticos de gran envergadura; pero de nación, nada.

Según Renan, las naciones son una particularidad de Europa tal como se desarrolló desde Carlomagno. Ha subrayado con razón una característica de la nación, acaso incluso su característica más crucial: el anonimato de la pertenencia. Una nación es una agrupación humana extensa cuyos miembros se identifican con subgrupos de la colectividad. La pertenencia, en general, no está mediatizada por segmentos constituidos realmente importantes de la sociedad de conjunto. Los subgrupos son fluidos y efímeros y no son de un estatuto comparable a la comunidad «nacional». Los vínculos con grupos anteriores a la emergencia de la nación son escasos, tenues, sospechosos, sin pertinencia.

Después de haber enumerado Estados *nacionales* –Francia, Alemania, Inglaterra, Italia, España–, les opone una unidad política de su época que era manifiestamente no-nacional: el imperio otomano. Turcos, eslavos, griegos, armenios, árabes, sirios, kurdos, son en él, observaba, tan distintos hoy como en los primeros días de la conquista. Incluso más, habría podido añadir, puesto que es probable que, en los primeros días de la conquista, unas tribus turcófonas absorbieran a unas poblaciones anatolianas anteriores. En cambio, una vez que el imperio otomano se había establecido bien, un sistema centralizado de regulación de las comunidades nacionales y religiosas excluía toda posibilidad de evolución hacia un crisol étnico.

No era tanto que los grupos étnicos o religiosos del imperio otomano hubiesen omitido olvidar. Se los forzaba, por el contrario, a recordar.

> El imperio otomano toleraba las demás religiones... Estaban estas, sin embargo, estrictamente separadas de los musulmanes, en el seno de sus propias comunidades distintas. Nunca pudieron mezclarse libremente con la sociedad musulmana, como habían hecho antes en Bagdad o en El Cairo... Si el converso era fácilmente aceptado, los no-conversos estaban tan completamente excluidos que, in-

> cluso hoy, quinientos años después de la toma de Constantinopla, ni los griegos ni los judíos de la ciudad han dominado aún la lengua turca.
>
> Puede hablarse de árabes cristianos, pero un turco cristiano sería un absurdo y una contradicción manifiesta. Todavía hoy, después de treinta y cinco años de república turca laica, un no-musulmán en Turquía podrá ser llamado *ciudadano* turco, pero nunca turco.[3]

En conjunto, sin embargo, la percepción por parte de Renan de lo que distingue la nación moderna de las colectividades y sistemas políticos anteriores me parece correcta. Me parece, en cambio, insuficiente e incompleto su análisis sobre la manera de hacerse importantes las naciones. Es esencialmente histórico, y pretende explicar por qué se ha impuesto en Europa occidental el sistema nacional, pero aún no (en la época en la que escribía) en Europa oriental y en otras partes.

Se basa en las circunstancias de las conquistas teutonas: los francos, los borgoñones, los lombardos, los normandos, llegaban a menudo con demasiado pocas mujeres, y acababan por casarse en la población local. Por añadidura, adoptaban la religión de los vencidos. Seguidamente, unas dinastías poderosas impusieron la unidad a vastas sociedades; el rey de Francia, observa, lo hizo por la tiranía y por la justicia. Suiza, los Países Bajos, los Estados Unidos, Bélgica, se constituyeron por la unificación voluntaria de provincias, aunque en dos casos la unión fue más tarde confirmada por una monarquía.

El siglo XVIII, finalmente, lo cambió todo. Aunque Renan haya ironizado sobre la idea de que una gran nación moderna pudiese ser gobernada según los principios de una república antigua, no por eso deja de recoger buena parte de la teoría de retorno a la Antigüedad de la Revolución francesa:

> El hombre había vuelto, después de siglos de envileci-

3. Bernard Lewis, *The emergence of modern Turkey*, 2ª edición, Oxford, 1968, págs. 14-15.

> miento, al espíritu antiguo, al respeto de sí mismo, a la idea de sus derechos. Las palabras *patria* y *ciudadano* habían recuperado su sentido.[4]

Resumiendo: esta amnesia crucial requerida había sido inducida por unos conquistadores sin mujer, dispuestos a adoptar la fe y muchas veces la lengua de los vencidos; por dinastías eficaces; a veces por asociación voluntaria; y el principio de amnesia y de anonimato en el seno del cuerpo político quedó finalmente confirmado por el renacimiento, en el siglo XVIII, de las ideas de derechos y de ciudadanía. Y es la gloria de Francia, según Renan, el haber enseñado a la humanidad el principio de nacionalidad, la idea de que una nación existe por sí misma y no por la gracia de una dinastía.

Es cierto que exagero algo el grado hasta el que Francia había llegado a ser, en su época, culturalmente homogénea. Eugen Weber nos muestra de manera convincente[5] que el proceso estaba lejos de ser completo. El hecho mismo de que estuviese en curso de culminación es sin embargo significativo. Es muy distinta cuestión el saber si esto apoya la explicación de Renan, o más bien una versión modificada.

La teoría de Renan sobre la nacionalidad y el nacionalismo tiene, de hecho, dos niveles. Su principal finalidad es la de rechazar todo determinismo naturalista de las fronteras de las naciones: éstas no son dictadas por la lengua, la geografía, la raza, la religión o cualquier otra cosa. El espectáculo de los etnógrafos del siglo XIX actuando como exploradores de las pretensiones nacionales y del expansionismo le disgusta claramente. Las naciones se hacen por la voluntad humana: «Una nación es una gran solidaridad, ... se resume... por... el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida común. La existencia de una nación es un plebiscito de todos los días...».[6]

4. *Ibid.*, pág. 894.

5. *Peasants into Frenchmen*, Londres, 1979. (*La fin des terroirs*, Fayard, 1983.)

6. *Qu'est-ce qu'une nation?*, pág. 904.

He aquí un nivel de su argumento: una teoría voluntarista de la nacionalidad y del Estado-nación. Habría podido decir, parafraseando a T. H. Green, que la voluntad, y no el hecho, es el fundamento de la nación. Cuando Green decía que la voluntad, y no la fuerza, es el fundamento del Estado, necesitaba añadir enseguida que la Rusia zarista sólo podía considerarse Estado por una especie de cortesía. Renan estaba obligado a admitir que los grupos étnicos de la Antigüedad, y de una manera general de los tiempos premodernos, apenas conscientes muchas veces de sí mismos, y demasiado poco sofisticados como para *querer* la unidad cultural o desear para ella la protección del Estado, no eran verdaderamente «naciones» en el sentido moderno –lo que es, efectivamente, el caso.

El segundo nivel es la respuesta a la pregunta: ¿Cómo han nacido las naciones en las que él pensaba, en líneas generales las naciones europeas al Oeste de una línea que iría de Trieste a Königsberg? Cita el anonimato que predomina en las grandes colectividades y su amnesia compartida, y las atribuye a la falta de mujeres de los conquistadores teutones, a la brutalidad de monarcas centralizadores, a una afirmación directa de la voluntad en el caso de los suizos y los holandeses, y a una afirmación tardía por parte de los italianos...

Observemos que su teoría es profundamente insatisfactoria en los dos niveles, y contiene sin embargo en cada uno de ellos una intuición válida e importante. La voluntad, o el consentimiento, no es una característica exclusiva de las naciones modernas. Muchos grupos o colectividades totalmente no-nacionales se han mantenido por el consentimiento. En el seno de la gran variedad de tipos de comunidad o de colectividad que han existido a través de la historia, el consentimiento, la coerción y la inercia han coexistido en diversos grados. Los Estados nacionales modernos no tienen en modo alguno el monopolio del consentimiento y tampoco son ajenos a la inercia y a la coerción.

Igualmente, en el segundo nivel, los procesos invocados –conquistadores sin mujer y susceptibles de convertirse, monarcas centralizadores fuertes y sin escrúpulos– no son en abso-

luto una especialidad de la historia de la Europa Occidental. Se han producido en otras partes, copiosamente. Tuvieron sin duda los efectos que Renan les atribuye en Europa, disolviendo los lazos de parentesco, erosionando la continuidad de los grupos sociales, desestabilizando las comunidades, borrando los recuerdos.

Pero, tras el cataclismo y el traumatismo, con el reflujo del diluvio y el restablecimiento del orden social, reaparecieron discontinuidades y divisiones internas, justificadas por recuerdos nuevos y probablemente ficticios... Cuando los antiguos quedaron destruidos, se inventaron otros nuevos.

La mayor parte de las sociedades parecen alérgicas al anonimato interno, a la homogeneidad y a la amnesia. Aunque los franceses –como pretende Renan– hayan borrado el recuerdo de sus orígenes galos, francos, borgoñones o normandos, eso no los distingue en nada de aquellos a los que por contraste designa: el campesino anatoliano tampoco sabe si su antepasado atravesó el Syr-Daria, o si fue celta, griego, hitita o formó parte de cualquier otro de los grupos de protohabitantes de la región. Su amnesia sobre estos puntos no es menor que la de su homólogo campesino francés. Una cultura popular islámica es un obstáculo a cualquier nostalgia de las estepas del Turquestán. Por otra parte, también sus antepasados conocieron invasores y monarcas centralizadores –a veces más eficaces que los que reinaron sobre Francia y la unificaron–. Como orientalista, Renan hubiera debido saber evitar esta trampa.

Lo que distingue a la Europa Occidental no son estas invasiones y estos esfuerzos centralizadores, anteriores –pero eso no indica ninguna causalidad al Estado nacional moderno–, aunque hayan podido contribuir a una situación que (por coincidencia) se parecía en cierta medida al anonimato fluido característico de una «nación» moderna. Las regiones en las que el nacionalismo se ha convertido en principio político fundamental se distinguen por una modificación profunda y permanente del modo de organización social.

Esta modificación es la que hace aparecer, como únicas titulares legítimas de la autoridad pública, unas comunidades

anónimas, fluidas en el interior y relativamente indiferenciadas, extensas en el espacio y culturalmente homogéneas. El principio poderoso e innovador «un Estado, una cultura» tiene profundas raíces.

Aparte de su error sobre el origen del fenómeno que había identificado bien, Renan dio pruebas de un tacto poco seguro en la descripción de su rasgo central, a saber, la doctrina del «plebiscito de cada día». Conjuntos políticos definidos en términos religiosos recibieron ampliamente, en el pasado, la lealtad de sus miembros, ritualmente reafirmada. Eran fruto, si no de un plebiscito de cada día, sí, al menos, de un plebiscito de todos los días de fiesta –y las festividades rituales eran muy frecuentes.

A la inversa, ni siquiera el Estado nacional moderno confía totalmente, ni siquiera principalmente, en el plebiscito diario y la reafirmación voluntaria de la lealtad, siempre reforzados por mecanismos coercitivos.

También sobre este punto, sin embargo, ha distinguido Renan algo distintivo e importante. El nacionalismo moderno desea conscientemente su identificación con una cultura. En una perspectiva histórica, esta conciencia ostentada de su propia cultura es ya una extravagancia interesante. El hombre tradicional veneraba su ciudad o su clan a través de su dios o de su templo, utilizando al uno, como tanto ha subrayado Durkheim, como emblema del otro. Cualquier idea de «cultura», como por otra parte de «prosa», le era extraña. Conocía los dioses de la cultura, pero no la cultura misma.

En la era del nacionalismo, todo esto se transforma doblemente; la cultura compartida se venera *directamente*, y no a través del difuminado de cualquier emblema, y la entidad así venerada es difusa, sin diferenciación interna, y exige que un velo de amnesia recubra las diferencias internas oscuras. No debe ignorarse ni olvidarse la cultura, pero el olvido debe recubrir las diferenciaciones internas y los matices *en el seno* de una cultura dada políticamente santificada.

¿Podemos nosotros ir más lejos y completar su análisis, desarrollando sus intuiciones y evitando sus errores?

Estructura y cultura

Esta conferencia nos recuerda a A. R. Radcliffe-Brown. Yo pretendo que el problema señalado por Renan y resuelto sólo en parte, tiene, efectivamente, una solución definitiva y, lo que es más, una solución que sólo puede alcanzarse mediante la utilización sistemática de una distinción, omnipresente en el pensamiento de Radcliffe-Brown, quien ha dominado la tradición antropológica a la que tanto ha contribuido.

Renan había mostrado bien un problema: que hay algo totalmente distinto en el principio de cohesión y de definición de las fronteras que anima al Estado nacional moderno. Identificó este carácter distintivo, de modo justo y legítimo, en términos de amnesia interna y, de manera algo engañosa, en términos de consentimiento voluntario.

Lo explicó, en cambio, de manera bastante poco pertinente, por sus antecedentes históricos supuestamente únicos, más que por factores sociales persistentes que aseguraran su perennidad. Parece que podemos ir más lejos y hacer algo mejor, y que los instrumentos de Radcliffe-Brown son aquí más adecuados, aplicados además a un problema que no lo había inquietado.

Los instrumentos en los que pienso son sencillos, incluso elementales, y omnipresentes en el discurso antropológico: se trata esencialmente de la distinción entre estructura y cultura. Podría decirse acaso que la contribución de Radcliffe-Brown sobre este punto ha sido la de dar a sus estudiantes una intuición de lo que es una estructura social, por qué es importante, y cómo debería estudiarse, más que la de ayudar a la formulación de una definición lógicamente satisfactoria. No pensaba, sin embargo, que fuese trivial el tema de la definición. Al contrario:

> Mientras que he definido la antropología social como el estudio de la sociedad humana, hay quienes la definen como el estudio de la cultura. Acaso podría pensarse que esta diferencia de definición es de una importancia menor.

> En realidad, conduce a dos tipos de actitud diferentes, entre los cuales apenas es posible ponerse de acuerdo sobre la formulación de los problemas.[7]

Él definía la estructura como un sistema relativo, pero no completamente estable, de «posiciones» sociales, que se distingue de una «organización» más volátil, concebida como un sistema de actividades más transitorias.[8] Así, según él, el sistema de grados militares constituye una estructura, mientras que la asignación temporal de tal o cual soldado en el marco de una tarea dada no es sino un ejemplo de organización. Su paso de una actividad a otra describe un movimiento, por llamarlo así, radcliffe-browniano, que no afecta a la estructura de conjunto. Su terminología, por otra parte, no era del todo coherente. En el ensayo general sobre la estructura social, la función interviene en la definición misma de la estructura, mientras que en la introducción general, redactada ulteriormente, los papeles caracterizan la organización por oposición a la estructura.

No creo que esta inestabilidad terminológica tenga mucha importancia. La idea subyacente es clara, sencilla y poderosa y, como ha visto y subrayado Radcliffe-Brown, tiene profundas implicaciones para toda la práctica del análisis sociológico. Se atribuye a Karl Marx la observación de que, si la apariencia y la realidad no fuesen divergentes, no sería necesaria la ciencia. El problema consiste en distinguir la apariencia de la realidad y, por tanto, en identificar la realidad.

La importancia de la distinción entre estructura y cultura, tan presente en la tradición a la que ha contribuido Radcliffe-Brown, proviene de que contiene implícitamente un programa completo para la localización de esta frontera en la vida social de los hombres.

La distinción entre estructura y cultura tiene profundas afinidades a la vez con el contraste entre cualidades primarias y

7. A.R. Radcliffe-Brown, *Structure and function in primitive society*, Londres, 1952, pág. 189.
8. *Ibid.*, pág. 11, así como el conjunto del capítulo 10.

secundarias, tan importante en la filosofía empiricista británica (y que sobrevive todavía bajo otras apariencias terminológicas), y con la distinción marxista central entre base y superestructura. Indica los campos que se brindan a la búsqueda del encuestador, y los abiertos a la comprensión, a la comparación y a la generalización.

El programa y la receta implícita son: estructura, el sistema relativamente estable de papeles o de posiciones y las tareas y actividades que se les asignan, que constituyen realmente una sociedad. En este campo es en el que podemos esperar comparar dos sociedades, y acaso obtener comparaciones válidas para toda una serie de sociedades. Por el contrario, el sistema de emblemas que, en el idioma de tal o cual sociedad, son los signos por los cuales se llevan a la atención de sus miembros estos diferentes papeles, posiciones o actividades, sólo tiene una importancia secundaria.

Si este enfoque estratificado de los problemas tiene una cierta afinidad general con el marxismo, difiere de él, al menos, en dos aspectos importantes. El marxismo tiene una teoría relativamente específica, fuertemente cuestionada e interesante, de lo que constituye el sistema de elementos primarios: nace de los medios y relaciones de producción. Es ésta una cuestión de importancia considerable, en la medida en que la diferencia crucial entre los marxistas y los demás gira alrededor del hecho de saber, por ejemplo, si los medios coercitivos y las relaciones de coerción pueden ser *igualmente* determinantes independientes de un orden social. ¿Forman parte de la estructura de base? Un marxismo coherente lo niega y habla incluso burlonamente de la «teoría idealista de la violencia». En cambio, nada lo excluye en la teoría o la práctica de Radcliffe-Brown.

La segunda gran diferencia es que la posición de Radcliffe-Brown no implica teoría alguna de una secuencia histórica de estructuras sociales y de los mecanismos por los cuales se suceden. Los dos contrastes están enlazados: se supone que la identificación marxista de la estructura profunda o primaria especifica simultáneamente el campo en el que se producen los

procesos conducentes a la sustitución de una estructura por otra. El interés marxista por la estructura social se inspira en un interés por el cambio, del que el marxismo hace una ley de todas las cosas: se ve consiguientemente perturbado por las estructuras sociales (nomádicas, por ejemplo, o el «modo asiático de producción») que parecen estancadas.

Sociedad tradicional y sociedad industrial

Yo pretendo que el problema que intrigaba a Renan –la emergencia de la unidad social distintiva que es el Estado nacional, y a menudo nacionalista–, es precisamente un ejemplo de esta sustitución de una estructura por otra, y que no tendría explicación solamente por los acontecimientos históricos, pero exige la aclaración de la diferencia entre las dos estructuras contrastadas.

El argumento es en cierto modo paradójico. Utiliza la oposición entre estructura y cultura, y tiene en cuenta la advertencia de Radcliffe-Brown sobre los problemas totalmente diferentes a los que nos conducirá la atención dedicada a uno u otro de estos dos elementos. No por ello deja de pretender que la esencia de este cambio *estructural* particular es, precisamente, que implica una profunda modificación del papel de la *cultura* misma en la sociedad. No se trata de la sustitución de una cultura, de un sistema de marcadores, por otro: es un cambio estructural, que conduce a una utilización totalmente nueva de la cultura.

Podría formularse de la manera siguiente: la cultura refleja la estructura, pero no siempre de la misma manera. Hay *maneras* radicalmente diferentes para el sistema de marcadores y de signos (cultura) de entrar en relación con el sistema de papeles o de posiciones que constituye una sociedad.

Daré al argumento un contenido concreto esbozando unos modelos contrastados de dos tipos diferentes de sociedad.

1. Tomemos en primer lugar una sociedad tradicional bastante estable pero compleja, grande y bien estratificada. En la base hay un gran número de comunidades rurales, vueltas hacia

el interior, produciendo alimentos, ligadas a la tierra y obligadas a abandonar su producción excedentaria. Por encima de ellos, una elite dirigente autoaislada de guerreros/administradores controla los medios coercitivos y los canales de comunicación, y tiene la capacidad jurídica de actuar como cuerpo unido (derecho que se niega a la categoría campesina). Esto le permite mantener su dominio.

A su lado se encuentra una jerarquía religiosa paralela, que comprende a la vez comunidades monásticas y sacerdotes oficiantes individuales, que proporcionan servicios rituales a los demás miembros de la población. Entre las comunidades rurales y la elite militar-clerical, hay una capa de artesanos y de comerciantes, establecidos algunos en pequeños islotes campesinos, viviendo unos como migrantes perpetuos, y otros en aglomeraciones urbanas más concentradas.

El equipamiento tecnológico y administrativo de esta sociedad es bastante estable. Por consiguiente, su división del trabajo es de igual modo, aunque bastante elaborada, más bien estable. Las más de las veces, el reclutamiento para las numerosas posiciones especializadas en el seno de esta compleja estructura se lleva a cabo por medio del nacimiento. Aunque las aptitudes requeridas sean a menudo considerables, se transmiten mejor en el taller, por un padre al menor del grupo, a veces por un maestro a un aprendiz. No presuponen formación inicial *genérica* en el seno de un sistema de educación centralizado y no especializado.

La jerarquía clerical tiene un cuasi-monopolio de la escritura, la lengua en la que escribe no es idéntica a ningún idioma hablado vivo, y se aleja mucho de ciertos dialectos utilizados en la vida diaria por diferentes grupos sociales. Esta distancia, y la ininteligibilidad que de ella resulta para los no-iniciados, no son en modo alguno una desventaja, sino que, por el contrario, realzan la autoridad de la doctrina y de los rituales de que se ocupa el clero. Refuerzan el aura que rodea los secretos espirituales. Una inteligibilidad estratificada sostiene una sociedad estratificada.

En esta situación general, ningún factor tiende hacia la ho-

mogeneidad lingüística y cultural, pero hay en cambio diferentes factores de diversidad. La inmovilidad y el aislamiento de los grupos campesinos rurales alientan la diversificación de los dialectos, incluso cuando grupos de vecinos hablaron inicialmente la misma lengua, lo que no es muchas veces el caso. La manera de extenderse el control político -por la conquista- significa de todos modos que el territorio comprende comunidades campesinas que hablan lenguas diversas; pero los gobernantes son completamente indiferentes a ello, a condición de que los campesinos permanezcan dóciles.

Más arriba, en la estructura, se encuentra una compleja proliferación de rangos y estatutos diferentes, en principio rígidos y hereditarios y, de hecho, bastante estables. La externalización, por diferencias de lengua y de estilo cultural, de esta jerarquía relativamente rígida y aceptada es muy cómoda para el sistema en su conjunto y para sus miembros. Evita, en efecto, las dolorosas ambigüedades y constituye un sistema de marcadores visibles que aseguran y ratifican toda jerarquía y la hacen aceptable.

Sistemas de este tipo sufren a veces campañas inspiradas y dirigidas por el clero para la unificación religiosa. El clero quiere afirmar su monopolio de la magia, del ritual y de la salvación, y eliminar el chamanismo independiente, que tiende a persistir, particularmente en el seno de la población rural. El monopolio religioso puede ser tan precioso para él como el monopolio coercitivo y fiscal lo es para la elite política. No obstante, es casi inconcebible que tal sistema conozca un impulso serio y sostenido hacia la homogeneidad lingüística y cultural, apoyada en una alfabetización universal en una lengua única. Tanto la voluntad como los medios de una aspiración tal, impresionan por su ausencia.

2. Pasemos ahora a un tipo enteramente diferente de estructura social. Tomemos una sociedad con las siguientes características: tiene también una división del trabajo complejo y sofisticado, pero fundado en una tecnología más poderosa, de tal suerte que la producción de alimentos ha dejado de ser la ocupación de la mayor parte de la población. Por el contrario,

la agricultura no es ahora sino una industria entre otras, que emplea una proporción bastante escasa de la población. Ésta no está, por añadidura, bloqueada en comunidades rurales introvertidas, sino que se sitúa más o menos en la continuidad de otros grupos profesionales, siendo la movilidad desde y hacia la agricultura más o menos tan frecuente como las demás formas de movilidad lateral.

Esta sociedad está basada en una anticipación realista y bien fundada de crecimiento económico y de progreso material para la totalidad o la mayoría de sus miembros. El poder de su tecnología no sólo ha permitido a una pequeña minoría en su seno producir suficiente alimento para alimentar a todo el mundo, sino que incluye igualmente un potencial intrínseco de crecimiento que, con el tiempo, permite a todos enriquecerse.

Esta anticipación contribuye de manera esencial a asegurar el consenso y el consentimiento sociales; el reparto de los despojos pierde su carácter acerbo si su total aumenta. A la inversa, es una amenaza grave para esta sociedad cuando, por una u otra razón, se frena el crecimiento. Pero, comparada con muchas sociedades anteriores, ésta es con frecuencia permisiva y liberal: cuando es posible comprar a la mayor parte de la gente la mayor parte del tiempo, puede ser posible flexibilizar los métodos tradicionales más brutales de garantía de la conformidad social.

Una sociedad que vive gracias al conocimiento debe pagar cierto precio, para tener la innovación perpetua. La innovación, a su vez, supone una movilidad profesional incesante, ciertamente entre generaciones, y a menudo en el curso de una misma vida. La capacidad de pasar por empleos diversos y de comunicar y cooperar al hacerlo con numerosos individuos en otras posiciones sociales, exige de los miembros de esa sociedad que sean capaces de comunicar, oralmente o por escrito, de manera formal, precisa e independiente del contexto; en otras palabras, que estén alfabetizados y que sean educados, y capaces de una presentación de mensajes ordenada y normalizada. El nivel de educación elevado está de todos modos implícito en el tipo de economía altamente productiva y en la anticipación de una mejora sostenida.

Todo esto conduce a la necesidad de una alfabetización y de una educación universales así como de homogeneidad, o al menos de continuidad, cultural. Unos hombres que cooperan en tareas complejas de nivel tecnológico elevado tienen que saber leer y, lo que es más, en la misma lengua. Hombres que pasan de un empleo a otro, en empresas con jerarquías distintas e independientes, sólo pueden cooperar sin fricciones sobre la base de una hipótesis fundamental de igualdad aproximada: todos los hombres son, en cuanto tales, iguales, y toda jerarquía es *ad hoc* y vinculada a tareas específicas. Las desigualdades de *status* se atribuyen temporalmente a individuos, por razón de su fortuna, de su función o de sus realizaciones; estas no están vinculadas de manera permanente a grupos hereditarios en su conjunto.

He aquí el perfil general de una sociedad moderna: alfabetizada, móvil, formalmente igual con desigualdades que sólo son fluidas, continuas y, por decirlo así, atomizadas, y dotada de una cultura compartida, homogénea, transmitida por la alfabetización e inculcada por la escuela. No podría ser más claro el contraste con una sociedad tradicional, en la que la escritura era un logro minoritario y especializado, en la que era norma la jerarquía estable más que la movilidad, y en la que la cultura era diversificada y discontinua, y transmitida en el conjunto por los grupos sociales locales antes que por instituciones educativas especializadas y centralizadas.

En tal ambiente, la cultura de un hombre, el idioma en el que ha sido formado y en el interior del cual es efectivamente empleable, son su posesión más preciosa, su carta de acceso verdadero a la plena ciudadanía, a la dignidad humana y a la participación social. Los límites de su cultura son igualmente los de su empleabilidad, de su mundo y de su ciudadanía moral, mientras que el mundo del campesino, por el contrario, era más estrecho que su cultura. Le sucede ya muchas veces que choca con esos límites, como una mosca contra un vidrio, y adquiere rápidamente una conciencia aguda de ello. Así, la cultura, que se comparaba en otros tiempos con el aire que respiraban los hombres, y de la que eran pocas veces

realmente conscientes, se hizo de pronto perceptible y significativa. Una cultura errónea y extraña se convierte en amenazadora. La cultura, como la prosa, se hace visible y llega a ser, por añadidura, una fuente de orgullo y placer. Ha nacido la era del nacionalismo.

Puede añadirse que, al mismo tiempo, es cada vez más difícil para los hombres el tomar en serio la doctrina religiosa. En el fondo esto es una consecuencia de la adhesión al crecimiento económico (y, por tanto, tambien cognitivo) que conduce por otra parte a la movilidad social y a la homogeneidad. Un crecimiento cognitivo perpetuo es incompatible con una visión sólida del mundo, dotada de estabilidad y de autoridad, y rica en vínculos con el sistema de estatutos, con las prácticas rituales y con los valores morales de la comunidad, vínculos que refuerzan todos los elementos del sistema.

El crecimiento cognitivo no podría ser limitado y aislado, no respeta ni lo sagrado ni cualquier otra cosa, y socava, tarde o temprano, los elementos cognitivos de una visión dada, sea contradiciéndolos directamente o, simplemente, volviendo a ponerlos en tela de jucio, destruyendo así su estatuto. Así, en el mismo instante en que los hombres adquieren una aguda conciencia de su cultura y de las relaciones de ésta con sus intereses vitales, pierden igualmente buena parte de su capacidad de venerar su sociedad a traves del simbolismo místico de una religión.

Hay, pues, un doble impulso hacia la veneración *directa* de la cultura compartida, en sus propios términos: ahora es claramente visible, y el acceso que tiene el hombre a ella se ha convertido en lo más precioso. Entretanto, los símbolos religiosos, por los cuales se veneraba, si creemos a Durkheim, dejan de ser utilizables. Es preciso, pues, que la cultura sea adorada directamente, en su nombre propio. He aquí el nacionalismo.

La teoría nacionalista pretende que la cultura es dada al individuo, que incluso lo posee, en una especie de enamoramiento ideológico súbito. Pero, en el amor de las naciones como en el amor de los hombres, las cosas son en general mas complejas de lo que desearía la mística de la pasión espontánea.

El mundo agrario ha legado al mundo industrial una infinita riqueza de dialectos, de matices cruzados y superpuestos de lengua, de fe, de vocación y de estatuto. Por razones que he intentado esbozar brevemente, estas estructuras complejas, incluso barrocas, han servido admirablemente a la humanidad agraria. Los lazos multiples y diferenciados contribuian a dar su estabilidad al sistema.

Pero todas estos matices, ambigüedades y redundancias, antaño tan funcionales, se convirtieron en obstáculos para la activación del imperativo entonces dominante: una cultura homogénea y alfabetizada, fluida y móvil en su solidez, una sociedad sin pliegues. Todas la antiguas culturas, *a fortiori* todas las antiguas sutilezas y gradaciones, no podrían perdurar en el mundo moderno. Son demasiado numerosas. Solamente algunas sobreviven, adquieren una nueva base de alfabetización y se hacen más exigentes y mejor definidas. Los nuevos colores étnicos primarios, poco numerosos y fuertemente contrastados los unos en relación con los otros, son *elegidos* a menudo por los que se adhieren a ellos, y que los interiorizan enseguida profundamente.

Renan tenía, pues, razón. Hay efectivamente un plebiscito perpetuo, una opción más que una fatalidad. Pero esta opción tiene en cuenta las posibilidades y los recursos culturales dados. Tiene lugar, no todos los días, sin duda, sino en cada *comienzo de curso*. Y son esenciales el anonimato, la amnesia: importa no solamente que cada ciudadano aprenda en la escuela primaria el idioma escrito normalizado y centralizado, sino también que olvide, o al menos desvalorice, el dialecto no enseñado en la escuela. La memoria, como el olvido, tiene raíces sociales profundas: ni la una ni el otro brotan del accidente histórico. Renan se jactaba de que fueran los franceses los que enseñaron al mundo, por medio de la Revolución, que una nación puede quererse, sin ayuda de una dinastía.

Realmente no había llegado muy lejos. Una cultura puede nacer por la voluntad, y lo hace con frecuencia hoy, en ausencia no sólo de dinastía, sino también de Estado. En tal situación, sin embargo, desprovista de caparazón político, la cultura intenta-

rá inevitablemente crear ese Estado, y rediseñar las fronteras políticas para garantizar su existencia, sin la cual carecería de la infraestructura educativa y cultural indispensable para la supervivencia de una cultura moderna escrita. Ya no le falta a cultura alguna su teatro nacional, su museo nacional, su universidad nacional, que no tendrán seguridad hasta que estén protegidos por un ministro del Interior independiente. Son, por la misma razón que una tasa de inflación propia, emblemas de soberanía.

Mi argumento es que hay dos grandes tipos o especies de división del trabajo y de la estructura social, caracterizados ambos por una gran dimensión y una elevada complejidad, pero que difieren radicalmente en la simplicaciones que tienen para la cultura y la manera de utilizar ésta. Las teorías bipolares del desarrollo social, o las tipologías dualistas de las sociedades humanas, tienden a confundirlas y a asimilarlas. Sin embargo, cuando se trata de comprender el género de solidaridad social propia del nacionalismo, la distinción es de importancia capital.

Uno de estos tipos, que puede llamarse la civilización agraria avanzada, conduce a una gran diversidad cultural, y despliega esta diversidad para marcar las situaciones económicas y políticas diferenciales de los diversos subgrupos que la componen. El otro tipo, que puede llamarse la sociedad industrial orientada hacia el crecimiento, es fuertemente impulsada hacia la homogeneidad cultural en el seno de cada unidad política.

Cuando esta homogeneidad falta, puede realizarse mediante la modificación de las fronteras, bien política, so bien culturales. Por añadidura, esta forma social se caracteriza por la utilización abierta de la cultura como símbolo de unidades políticas persistentes, y la utilización de su homogeneidad para crear un sentido (en parte ilusorio y en parte justificado) de solidaridad, de movilidad, de continuidad, de falta de barreras profundas, *en el interior* de las unidades políticas de que se trate. Mas simplemente, las civilizaciones agrarias, a diferencia de las sociedades industriales, no engendran el nacionalismo.

Esta relación es importante, pero afirmarla no significa pretender que sea absoluta y sin excepción. Las unidades políticas preindustriales utilizan toda clase de marcas diacríticas para

distinguir a sus adherentes y súbditos de sus vecinos y enemigos; de vez en cuando, pueden utilizar igualmente diferencias culturales para este fin. Esto es, sin embargo, contingente y accidental, y constituye una excepción más que una regla.

Estas sociedades pueden mostrar igualmente, a veces, una tendencia al anonimato y a la individualización que, en nuestro argumento, sólo con la industrialización reciben su base social estable. Puede suceder, además, que sean precisamente las sociedades que han adquirido los rasgos culturales del industrialismo por accidente, y antes de la llegada de la producción industrial, las que han constituido igualmente la matriz social de la sociedad industrial. El argumento que enlaza el protestantismo espiritualista con el advenimiento de la modernidad debe mucho de su plausibilidad precisamente a este punto. Una población de individuos o de religiosos iguales, cada uno con una línea directa hacia lo sagrado, y liberados de la necesidad de una mediación social estratificada, parece particularmente bien adaptada al mundo ahora emergente.

El que esta línea privada universalizada utilice un texto escrito favorece la difusión general de la escritura y de un idioma normalizado que, de todas formas, requiere el mundo moderno.

De igual modo que las sociedades preindustriales pueden adquirir de manera contingente ciertos rasgos de la cultura industrial, algunas sociedades industriales pueden estar desprovistas de ellos. Los factores que tienden a la activación del principio de «un Estado, una cultura» son, ciertamente, fuertes y omnipresentes, pero no son los únicos que actúan y, a veces, pueden prevalecer otras fuerzas o conducir a una fórmula de compromiso. Puede suceder que se alcancen la movilidad, la continuidad y la comunicación a pesar de las diferencias de lengua en sentido estricto. Algunas gentes pueden «hablar la misma lengua» sin hablar la misma lengua, por ejemplo.

A veces, la pura fuerza puede imponer una solución, y a veces las ventajas que resultan del mantenimiento de un sistema político bien establecido pueden pesar más que las desventajas de una violación parcial del principio nacionalista. Se trata aquí, sin embargo, de excepciones.

Vivimos en un mundo en el cual el nuevo modo de división del trabajo engendra una ola de fondo nacionalista poderosa y, las más de las veces, coronada por el éxito.

Cultura y división del trabajo: Smith y Durkheim

Si las cosas entonces son así, es curioso que esta consecuencia indirecta extremadamente importante parezca haber escapado a los dos grandes teorizadores de la división del trabajo que son Adam Smith y Émile Durkheim. Tomémoslos sucesivamente y por orden cronológico. Ambos están, por supuesto, muy preocupados por el crecimiento de las ciudades, lugares naturales de una división del trabajo avanzada.

Adam Smith ha sido acaparado desde hace mucho tiempo por los economistas y tratado como su padre fundador exclusivo. Me parece que los analistas de la sociedad que no son economistas han aceptado esta apropiación con excesiva complacencia. Se ha difundido así la idea según la cual la «mano invisible» de Adam Smith se refiere principalmente a los efectos *económicos*: aumenta la producción y la riqueza pero, si nos interesamos por otras ventajas sociales, hemos de volver nuestra atención hacia pensadores posteriores y sociólogos.

Para Smith, según esta interpretación engañosa, debe protegerse la libre operación de la mano invisible en la economía contra la intervención política perniciosa. Por eso la relación crucial entre economía y sistema político es negativa, y gira alrededor del daño que la intervención política puede hacer a la economía.

Esta lección de dejar-hacer está efectivamente presente en Smith y ha sido la más oída. La historia, no obstante, no se detiene ahí. Su mano invisible es, al menos, igualmente activa y significativa en sociología política. Contrariamente a lo que podría pensarse, no es un Estado fuerte, sino uno liberal, el que, poniendo fin a la anarquía feudal y permitiendo un comercio relativamente sin trabas, ha permitido el aumento de la riqueza: en realidad, el vínculo es inverso. Sobre este punto, Smith,

como su discípulo Marx, es un determinista económico. La base –las relaciones de producción– es la que ha modificado, según él, la superestructura política.

> El comercio y las manufacturas introdujeron progresivamente el orden y el buen gobierno y, con ellos, la libertad y la seguridad de los individuos, y esto entre unos habitantes del país que, hasta entonces, habían vivido en estado permanente de guerra con sus vecinos y de dependencia servil en relación con sus superiores. Aunque el menos observado, es *con mucho el más importante de todos sus efectos.*[9]

Adam Smith añade que, por lo que sabe, él es el único, con David Hume, que ha percibido este vínculo capital.

Los principios fundamentales de este proceso son, según él, simples. En condiciones bárbaras de escasa productividad y de gobierno ineficaz, parece que se induce a los propietarios rurales a contratar a hombres de armas por la sencilla y negativa razón de que no pueden gastar su demasía de ninguna otra manera. Las relaciones de poder que de ello resultan son ratificadas, y no engendradas, por el derecho feudal.

Afortunadamente, sin embargo, aparecen ciudades en los intersticios del sistema feudal. Al principio, sus habitantes son casi tan serviles como los de los campos. Pero, puesto que es ventajoso para el monarca concederles libertades a cambio del arriendo de sus propios impuestos, acaban por prosperar. Cuanto más en conflicto está el rey con sus barones, más protege a los ciudadanos. A la larga, su prosperidad aumenta suficientemente como para que puedan aprovisionar el mercado en bienes de lujo que seducen a los barones y destruyen su poder. Los barones, a los ojos de Smith, parecían desprovistos de todo sentido político y fácilmente corruptibles.

> Todo para nosotros y nada para los demás, tal parece

9. *La richesse des nations*, libro III, capítulo 4. El subravado es mío.

> haber sido, en cualquier época, la vil máxima de los señores de la humanidad. Por eso, tan pronto como podían encontrar un medio de dedicar la totalidad de su renta a sí mismos, ya no estaban dispuestos a compartirla con nadie. Por unas hebillas de diamantes acaso, o cualquier otra cosa igualmente frívola e inútil, pagaban el mantenimiento (o, lo que es lo mismo, el precio del mantenimiento) de mil hombres durante un año y, con él, todo el peso y toda la autoridad que podían obtener de ellos.[10]

Smith parece haber previsto las *Highland Clearances*.[11] Su teoría de la reducción de la clase feudal mediante las joyas y las fruslerías no es, sin embargo, del todo convincente. ¿Eran realmente tan estúpidos? ¿Estaban realmente dispuestos a sacrificar la base de su poder, antes incluso de que se les hubiese demostrado que, de todos modos, no podían servirse de él? En la página anterior el mismo Smith había hecho una observación que sugería lo contrario.

> Todavía no hace ni siquiera treinta años, M. Cameron de Lochiel, gentilhombre de Lochabar en Escocia, aunque desprovisto de cualquier autoridad legal.... no por ello dejaba de ejercer habitualmente la más alta jurisdicción criminal sobre su gente... Este gentilhombre, cuya renta nunca excedió de quinientas libras anuales, trajo con él a ochocientos hombres de los suyos a la rebelión de 1745.[12]

Puede suponerse que tales gentilhombres no empezaron a

10. *Ibid.*

11. Despoblamientos de las zonas rurales de las tierras altas de Escocia en los siglos XVIII y XIX que acompañan en ellas, y explican en parte, el deterioro de las estructuras feudales. Las premisas jurídicas de ello estaban planteadas desde mediados del siglo XVIII (en reacción directa a la rebelión de 1745), y eran, por tanto, conocidas por Smith. Los movimientos de población correspondientes se aceleraron con la revolución industrial. (*N. del T.*)

12. *La richesse des nations*, libro III, capítulo 4.

comprar hebillas de diamantes, aunque una renta de 500 libras anuales lo permitiera, hasta después de que el fracaso de la rebelión los hubiese convencido de la inutilidad de sus hombres de armas. En una sociedad en la que no pueden utilizarse los hombres de armas, pero en la que es fácil convertir los diamantes en otras formas de riqueza que confieren influencia social, es perfectamente racional preferir las hebillas de diamantes a los brazos musculosos.

Las hebillas no eran un medio de seducir a los crédulos, sino más bien un sustituto perfectamente apropiado de las antiguas formas de influencia, una buena manera de satisfacer una preferencia racional por la liquidez.

Si bien esta parte del análisis de Smith es poco convincente, o incompleta, su argumento principal no deja por ello de ser perfectamente pertinente. En suma, es el siguiente: si el señor utiliza su dinero para mantener a un hombre, se constituye así en una base de poder. Son estos feudos rurales los que producen el círculo vicioso de un gobierno central débil y un poder local fuerte.

Si, por el contrario, dedica las mismas sumas a la compra de artículos de lujo, la multiplicidad y el anonimato de los artesanos que han contribuido a los productos finales hacen que entre él y ellos no se cree vínculo político alguno. El tipo de comercio en el que pensaba él no engendra ninguna relación de clientelismo. Así, el verdadero fundamento de la libertad y el buen gobierno es el carácter anónimo, atomizado y desacelerado de las relaciones de mercado.

> Habiendo los grandes propietarios... liquidado su patrimonio a cambio de fruslerías de pacotilla, más adecuadas para ser juguetes de niño que actividades serias de hombre... se hicieron tan insignificantes como cualquier burgués o comerciante próspero... Se estableció un gobierno regular, en el campo como en la ciudad, no teniendo nadie en aquél, como tampoco en ésta, la capacidad de perturbar su funcionamiento.[13]

13. *Ibid.*

En su capítulo precedente, Smith se extraña de que, desde el punto de vista de los señores feudales y de la monarquía, se haya permitido alguna vez la iniciación de este proceso. ¿Por qué habrían concedido los reyes a las ciudades estas libertades que iban a terminar resquebrajando todos los fundamentos del orden social?

Buena pregunta. Su respuesta es que era interés suyo a corto plazo. En unas circunstancias anárquicas, cuando los impuestos eran difíciles de recaudar, unos centros urbanos podían estar dispuestos a entregarlos al monarca de modo voluntario, a cambio de cierta protección, ahorrándole así el trabajo y el peligro de la percepción del impuesto. Este análisis de la concepción involuntaria del capitalismo urbano en la matriz del feudalismo ha sido manifiesta y ampliamente reiterado por el marxismo.

Lo interesante, sin embargo, desde nuestro punto de vista, es la insularidad de que da pruebas Adam Smith. Éste es muy sensible a la diferencia de *ethos* y de estructura entre Glasgow y los Highlands, entre ciudadanos emprendedores y señores tímidos desde el punto de vista económico (de tal suerte que son aquéllos quienes más eficazmente contribuyen al desarrollo rural), pero la etnicidad no atrae su atención. Ni la especificidad étnica de los habitantes de los Highlands, ni la continuidad étnica (mucho más significativa) entre burgueses y gobierno, suscitan en él el menor comentario.

Curiosamente, para alguien tan bien informado, no se inclina por un mecanismo muy difundido, a disposición del monarca en cierta época, cuando concedía privilegios comerciales, incluso autonomía jurídica interna, a los burgueses comerciantes. Existe un artificio político que da al monarca una ciudad dócil y sometida a los impuestos, pero le garantiza también, incluso cuando ésta prospera, que no pueda constituir una amenaza para él.

¿Por qué no conceder tales derechos únicamente a unas minorías étnicas, lingüísticas o religiosas, preferentemente estigmatizadas, y excluidas pues de toda ambición política, y sobre las que puede contarse con que, muy verosímilmente, siempre necesitarán de modo apremiante la protección real?

Este método había servido eficazmente en otras partes del mundo, y había impedido la conquista de la sociedad rural por la sociedad urbana, conquista cuyas benéficas consecuencias políticas elogiaba con razón Smith.

Quizá la expulsión de los judíos contribuyó al desarrollo de la Inglaterra medieval garantizando que los burgueses que quedaban estuviesen en continuidad cultural con la mayoría de la población y con los dirigentes, y no sufriesen, pues, incapacidad política.

Smith ha percibido bien algunos de los rasgos y contrastes que constituyen nuestro análisis del nuevo orden: el anonimato y la movilidad. Hemos visto sus comentarios sobre esta última. Observa que las viejas familias son muy escasas en los países comerciales. Por contraste, entre las naciones no-comerciales, como los galos, los habitantes de los Highlands de Escocia, los árabes o los tártaros, son moneda corriente. ¡He aquí, exclama, una obra histórica escrita por un Jan tártaro (Abulghazi Bahadur Jan, libro traído y traducido por oficiales suecos prisioneros en Siberia durante la guerra del Norte y publicada en Leyden en 1726), que se compone *únicamente* de genealogías!

Sobre este punto, Smith ha podido recibir informaciones engañosas: las fortunas entre los nómadas euroasiáticos son de las más inestables y precarias, a causa de lo aleatorio de la meteorología y de la ganadería. Ése es, justamente, un argumento crucial contra la interpretación «feudal» de sus sociedades. No pueden hablar sino en términos de genealogías, pero no por ello deja de afectar la fortuna a sus linajes de manera muy caprichosa. La conclusión de Smith era, sin embargo, válida.

¿Por qué, habiendo visto tanto, no atinó con el vínculo entre la nueva división del trabajo y la etnicidad? Sólo puedo sugerir que fue inducido a error por el hecho de que el ambiente que él mejor conocía y que más le interesaba había entrado en la nueva división del trabajo, dotado *ya* de un alto grado de homogeneidad étnica.

Acaso el error de Durkheim sea el mismo que el de Smith, en el sentido de que ambos conciben la división del trabajo en tér-

minos bipolares. No basta con oponer una división del trabajo muy desarrollada a su ausencia, es decir, a la solidaridad mecánica y a la homogeneidad. Esta oposición, en efecto, suscita la extraña paradoja de que es en el mundo moderno, en cuyo seno, en un sentido, ha ido la división del trabajo más lejos que en otro sector cualquiera, donde encontramos también este poderoso impulso hacia la homogeneidad cultural que llamamos «nacionalismo». Estas sociedades no están segmentadas, pero no dejan por ello de exhibir una marcada tendencia a la semejanza cultural y educativa.

A las sociedades tradicionales verdaderamente homogéneas, caracterizadas por una «solidaridad mecánica» en cuyo marco todos hacen casi lo mismo y los hombres apenas se diferencian, hay que oponer, pues, dos esquemas en competencia totalmente diferentes.

El primer caso es el de la gran sociedad en cuyo seno grupos diversos de hombres hacen cosas muy distintas, y en la cual esta diferenciación entre grupos se confirma por medio de unas diferencias culturales correspondientes. Los grupos se completan y se insertan en un todo independiente, pero no se identifican culturalmente los unos con los otros.

El otro caso es el de la sociedad en la que hemos entrado o estamos entrando, y en la cual un tipo muy particular de aguda diversidad de ocupaciones viene acompañada, de manera sorprendente, por un impulso fuertemente sentido hacia la semejanza cultural, hacia una disminución de la distancia cultural. Las actividades son diversificadas, pero todas están codificadas, por escrito, en una lengua ampliamente inteligible. La comunicación entre los hombres es intensa (es lo que interesaba a Durkheim), y esto presupone que todos hayan aprendido el mismo código. Lo que facilita no solamente sus contactos, sino también su movilidad y sus cambios de empleo: la reconversión es posible si todas las aptitudes se fijan en el mismo estilo y en el mismo lenguaje.

En este género de sociedad, la distancia cultural se hace, social y políticamente, insoportable. En otros tiempos no sucedía así. Muy al contrario, ayudaba a cada uno a conocer su lugar.

Hoy, en una sociedad de soportes musicales, solamente sirve para impedir un movimiento esencial para la vida de la sociedad.

Los fenómenos por los que se manifiesta la división del trabajo, conocida igualmente bajo el nombre de solidaridad orgánica, están simultáneamente tomados por Durkheim de estos dos casos de figura, que él omite distinguir.[14] Intensidad de interacción, urbanización, incremento de los medios de comunicación y de transporte, especialización de las funciones. El problema surge, acaso, de que el enfoque de Durkheim era abstracto, teórico y ahistórico, al contrario del de Renan, que era demasiado histórico e insuficientemente teórico.

Pero la implicación tácita del análisis de Durkheim es que todas las progresiones hacia la división del trabajo son fundamentalmente semejantes, y que son esencialmente continuas. Excluye, en otras palabras, la posibilidad de caminos radicalmente diferentes, que conduzcan a *modos* diferentes de división del trabajo, así como la eventualidad de *saltos* en la historia de la división del trabajo. En realidad, las bifurcaciones y las discontinuidades son muy importantes para comprender el caracter distintivo de la sociedad moderna sujeta al nacionalismo. Smith había sido más concreto, históricamente más enraizado que Durkheim, pero también él parecía suponer que las sociedades rezagadas, o bien seguirían así, o bien seguirían el camino de desarrollo que él había analizado.

Durkheim, parece, no soportaba a Renan.[15] Al seguirlo, habría conseguido hacer acaso, sin embargo, al menos una reflexión sobre la Turquía otomana, o incluso sobre la India y el sistema de castas. En el capítulo en el que se asoma a las causas de la división del trabajo, reflexiona sobre Rusia y China, pero únicamente para decir que una población numerosa no equiva-

14. *De la division du travail social*, 10ª edicion, Paris, 1978, libro II, capítulo 2.

15. Véase Steven Lukes, *Émile Durkheim: his life and work*, Londres, 1973, pags. 71-72.

le a una verdadera densidad social (noción por otra parte difusa). Parecería que la China imperial y la Rusia zarista sólo son casos de solidaridad mecánica a una gran escala. Por implicación es cierto igualmente para el Israel antiguo, aunque, en el siglo IV antes de Jesucristo, estuviese más poblado que Roma, que estaba, sin embargo, más desarrollada.

Las observaciones de Durkheim sobre Rusia estaban, en cualquier caso, de acuerdo con el punto de vista de los populistas, aunque se formulasen con un espíritu muy diferente. Se evoca igualmente la desconfianza de las cabilas hacia los especialistas (a la que fácilmente se encontrarían paralelos en otras sociedades de la misma región entendida en sentido amplio), y ésta se ajusta, por supuesto, admirablemente a su razonamiento. La profunda repulsión y desprecio sentidos por los miembros del estrato dominante de sociedades segmentarias hacia los especialistas que toleran en su seno (incluso los especialistas religiosos a los que ostensiblemente veneran) se encuentran también en el culto dedicado por el Romanticismo del siglo XIX al campesino y al alma sencilla y evangelizada, con una especie de autoaborrecimiento, por los intelectuales.

Durkheim invirtió deliberadamente este populismo e intentó dar a la especialización una dignidad moral superior haciendo de ella el fundamento de una forma más elevada de cohesión social. No vio, sin embargo, que ésta sólo alcanzaba tal dignidad cuando la especialización y la movilidad profesionales iban asociadas a la normalización cultural. La movilidad exigía la normalización, mientras que por medio de la normalización se hacía, por fin, moralmente aceptable la especialización. Tal es nuestra condición social.

Se ve claramente que debería haber prestado más atención a las sociedades con grupos tales como castas o *millets*, en las cuales es grande la división del trabajo, pero *no* engendra esta densidad social, esta interacción acumulativa e históricamente continua, que son el centro del cuadro que esboza. Estos dos grandes pensadores, cada uno a su manera, tienen una concepción lineal o, al menos, bipolar. Razonan en términos de una línea de desarrollo, o de gran oposición. De los Highlands (con

los que se emparenta a los tártaros, los árabes y los primeros bárbaros europeos) a Glasgow, o de los hebreos, cabilas, griegos o romanos a Francia. Si se trata aquí de un error y lo cometieron estos dos gigantes, no hay que extrañarse de que reaparezcan variantes del mismo error en tantos de sus sucesores.

Pueden existir, y existen, formas complejas de división del trabajo que, al permitir la supervivencia de un sistema social, no engendran sentimiento de comunidad, muy al contrario. La división del trabajo distintiva, móvil y fundada en la alfabetización, que lleva al sentimiento moderno de comunidad nacional, es históricamente atípica. Algunos de los puntos de vista de Durkheim sobre el papel de la interacción y de la densidad, erróneamente aplicados a las sociedades complejas en general, pero solamente aplicables de hecho a la variante moderna en vías de industrialización, parecen confirmados por los trabajos de Miroslav Hroch,[16] que son acaso la tentativa más explorada hasta hoy de aplicación de los métodos históricos cuantitativos al nacionalismo precoz.

Hroch ha examinado el origen de los primeros nacionalismos en toda una serie de pequeñas naciones europeas: checos, lituanos, estonios, finlandeses, noruegos, flamencos y eslovacos. Sus conclusiones[17] confirman efectivamente los puntos de vista de Durkheim, si tomamos las actividades nacionalistas como indicios de la solidaridad orgánica.

Un aspecto interesante de ellas es sin embargo que estos activistas estaban sobre todo concentrados en pequeñas ciudades con producciones artesanas, centros de producción agrícola próspera que empezaban a aprovisionar un mercado lejano, pero no, hablando con propiedad, en zonas directamente afectadas por la industrialización. Esto no debilita la teoría que enlaza nacionalismo e industrialización, pero puede forzarnos a afinarla un poco.

16. Véase *Die Vorkämpfer des nationalen Bewegung bei den kleinen Völkern Europas*, Praga, 1968; así como «Kötázce územú skladbv narodního hnutí» *Československý časopis historický, 1972, pág. 513.*

17. *Die Vorkämpfer*, pág. 168; «Kötázce», pág. 535.

Puede preguntarse uno lo que Durkheim habría pensado de la Unión Soviética, habiendo consignado la Rusia zarista de su época a un estadio segmentario (con la observación de que «la estructura segmentaria seguirá siendo muy pronunciada y, como consecuencia, la organización social poco elevada»).[18] Su política y sus aspiraciones nacionales, y en ciertos límites sus realizaciones, ilustran mi argumento central de que la división del trabajo y la «solidaridad orgánica» son nociones multidimensionales que no pueden leerse desde un solo eje. La división profesional del trabajo ha aumentado, desde luego, enormemente desde la época zarista, cuando la inmensa mayoría de los habitantes del imperio ruso eran campesinos.

Al mismo tiempo, sin embargo, la política pública tiene especial empeño en oponerse a toda división *étnica* del trabajo, en trabajar para que la composición de las diversas repúblicas y nacionalidades soviéticas[19] sea paralela más bien que complementaria, y en demostrar que ése es, efectivamente, el caso. Tomemos, por ejemplo, un volumen aparecido en el marco de un estudio sobre la RSSA tártara, y que es el primer fruto de un importante programa de investigación sobre la etnicidad en la URSS.

> En el estadio contemporáneo, la estructura social de la nación tártara ha llegado a una correspondencia con la estructura social profesional y de clases sociales de la Unión en su conjunto.
>
> La aproximación de la estructura de los tártaros a la de los rusos se ha expresado en la igualación de las proporciones de los grupos sociales de base...[20]

18. *De la division du travail social*, libro II, capítulo 2, pág. 243.

19. Hay que recordar, de nuevo, que este libro se escribió con anterioridad a la desaparición de la URSS como Estado.

20. *Sotsial'noe i natsional'noe*, bajo la dirección de Yu. V. Arutyunyan, L.M. Drobizheva, O.I. Shkaratan, Moscú, 1973, pág. 311.

Manifiestamente, la política no apunta a la extremada amnesia observada por Renan, pero intenta en cambio muy claramente evitar el género de especialización étnica que ha marcado el imperio otomano y perpetuado las distinciones étnicas.

Si hubiese que resumir brevemente la política y las aspiraciones soviéticas en este campo, diríamos que la etnicidad debe ser únicamente cultural, y no debe reflejar diferencias estructurales.[21]

La ambición es la de dotar a la sociedad entera del tipo fluido de solidaridad orgánica, garantizando así que las fronteras etnico-culturales internas dejarían de ser, en cualquier caso, marcadores estructurales. Esto significaría: solidaridad orgánica para la Unión en su conjunto y para cada republica federada, pero solidaridad mecánica tratándose de las relaciones *entre* repúblicas. Este objetivo se refleja claramente en la orientación dominante de la antropología social soviética (llamada «etnografía» en la terminología local). En una época en la que buen número de antropólogos occidentales reaccionan ante el estrechamiento del mundo arcaico transformándose en microsociólogos, y haciendo de las microestructuras su especialidad, sus colegas soviéticos toman la *cultura* como campo de estudio específico en el mundo moderno[22]

La división del trabajo o complementariedad social se busca entonces en el plano de los individuos y se evita en la esfera de los grupos étnicos, de los subgrupos sociales. Esta distinción crucial es, precisamente, la que silencian los trabajos de Durkheim. No estamos simplemente enfrentados a una alternativa binaria: ser semejantes y miembros de subgrupos similares, por una parte; o ser diferenciados y complementarios desde el punto de vista tanto individual como colectivo, por otra. Hay, al menos, tres posibilidades: ser semejantes y miembros de grupos similares; diferir por la pertenencia a grupos diferentes y complementarios; o diferir, en fin, *individualmente*, por razón de la

21. Vease, por ejemplo, L.M. Drobizheva, *Dukhovnaya obshchnost' narodov SSSR*, Moscu, 1981; V.I. Kozlov, *Natsional'nosti SSSR*, Moscú, 1973.

22. Véase Yu. V. Bromley, *Etnos i etnografiya*, Moscú, 1973.

ausencia de subgrupos significativos. Adam Smith razonaba principalmente en términos de transición del primer estadio al tercero. Durkheim, por su parte, razonaba en términos de transición del primer estadio a algo que combina los rasgos del segundo y del tercero.

Mi argumento principal es muy sencillo. *Tanto* las sociedades agrarias avanzadas con sistema de estatutos y de tecnología relativamente sutiles, como las sociedades industriales orientadas hacia el crecimiento y dotadas de un sistema fluido de funciones, conocen una división del trabajo compleja. Las formas de cohesión social y su utilización de la cultura para promover esta cohesión son, no obstante, diametralmente opuestas. Ninguna teoría o tipología sociológica que olvide esta distinción puede ser adecuada.

El análisis bipolar no es aceptable en este campo. La división del trabajo debe trazarse según un esquema al menos bifurcado, con un punto de partida acaso único, pero con dos senderos y dos puntos de llegada totalmente distintos. Hay sin duda senderos que pasan por los *dos* tipos de división compleja del trabajo. Una división del trabajo estable y de base agraria tiene, sin embargo, consecuencias que difieren netamente de las de una sociedad industrial obnubilada por el crecimiento.

Un solo modo de sociedad permite y favorece realmente la amnesia, de la que Renan hizo, con fundamento, un atributo de las naciones modernas y que recubre la «densidad» de Durkheim. Este modo resulta, no de la división del trabajo en cuanto tal, sino de una variante distintiva de esta división. Puede ser que Smith, como Durkheim, haya sido inducido a error por el hecho de que la sociedad que ha engendrado el industrialismo poseía ya, por un azar histórico extraño, sus corolarios culturales antes de que éste apareciese.[23] Acaso sea un indicio para comprender la emergencia del industrialismo.

Pero volvamos a Radcliffe-Brown. Tenía éste razón al decir que el interés por la sociedad y el interés por la cultura nos

23. Véase Alan MacFarlane, *The origins of English individualism*, Oxford, 1978.

conducen a preguntas totalmente diferentes. El problema del nacionalismo nos obliga, no obstante, a plantear las dos. Necesitamos preguntar qué tipo de estructura conduce, y qué tipo no conduce, a una veneración de la cultura consciente de sí misma, sin mediación en adelante de una sacralidad externalizada, y a la normalización impositiva de la cultura en el interior del conjunto político. Para responder a esta pregunta, debemos actuar en el marco de la oposición de Radcliffe-Brown entre estructura y cultura, pero debemos igualmente repensar fundamentalmente nuestras hipótesis sobre la división del trabajo.

CAPÍTULO 10

LA «LEGITIMACIÓN DUALISTA», MATRIZ DEL NACIONALISMO ÉTNICO

por

Anthony Smith

Entre los tipos de nacionalismos, la variante «étnica» es uno de los más interesantes –en particular en su fase «preindependencia». Ahora que hemos llevado a cabo, en la medida de lo posible, las tareas previas de evaluación de las teorías, de definición y de clasificación del nacionalismo, hay que intentar afrontar la tarea más difícil: proponer una teoría.

Postulando que es más beneficioso encuestar a propósito del florecimiento de un tipo de movimiento nacionalista y comparar los casos pertenecientes a esta categoría, he elegido la variante «étnica», porque existe un gran número de nacionalismos que han sido bien estudiados en este grupo. Al mismo tiempo, no conozco ninguna tentativa de comparación y de explicación de su emergencia, a menos que las teorías de Gellner y Kedourie estén destinadas a cubrir solamente este tipo y no todos los movimientos nacionalistas, como nos parece implícito.

La segunda razón para elegir la categoría de los movimientos «étnicos» anteriores a las independencias dimana del deseo de esbozar un modelo alternativo y fundarse en factores que estos autores descuidan en cierta medida.

Esto coincide con mi convicción de que los conflictos y problemas políticos y religiosos son más importantes que los conflictos lingüísticos y de clases en el florecimiento del nacionalismo, en particular entre la intelectualidad en la que se concentra este capítulo.

El «Estado científico»

Nuestro punto de partida reside en la distinción, anteriormente establecida, entre dos géneros de nacionalismo, de tipo etnocentrista y policentrista. El primero, la variante «moderada», era un movimiento de resistencia al dominio extranjero destinado a preservar la cultura y la libertad del grupo. El elemento exógeno era considerado el «bárbaro», el «pagano», y sólo se atribuía valor al grupo y a sus dioses propios.

La variante «policentrista» del nacionalismo percibía el mundo como dividido en naciones o individualidades colectivas, portadora cada una de su propio «valor», necesitando cada una un Estado propio para realizar su potencial comunitario y la autonomía soberana y buscando cada una reunirse con «la familia de las naciones» aportando su contribución al patrimonio común de la humanidad, en términos de experiencias específicas.

La pregunta es entonces: ¿Cómo se produce la transición de la variante etnocéntrica a la variante policéntrica del nacionalismo? ¿Cómo deja espacio el nacionalismo monocéntrico y solipsista –si eso tiene lugar– a la visión pluralista de la autonomía de los grupos y de la soberanía popular? Esto es particularmente interesante y significativo en el caso del tipo «étnico» en el que la transición, como es de esperar, resulta más difícilmente realizable.[1]

Dos secuencias históricas figuran en lo esencial como telón de fondo de mi modelo de la emergencia del nacionalismo étnico. Se trata de:

1. Debo esta formulación a Mr. M. Hickox, al que agradezco su crítica de estos tipos ideales.

– Imperio ⇒ «Estado científico» ⇒ Estado-nación.

– «Estado poseedor» ⇒ «Estado científico» ⇒ Estado-nación.

Estas dos evoluciones constituyen desde luego dos tipos ideales; existen numerosas variantes de ellas y nada inexorable hay en estas secuencias. A pesar de las apariencias, la Unión Soviética, por ejemplo, puede considerarse un «Imperio».

La pieza clave de mi análisis es el concepto de «Estado científico». Éste representa una forma política que pretende homogeneizar con fines administrativos la población que se encuentra dentro de sus fronteras y utiliza las técnicas y métodos científicos más modernos para una mayor «eficacia». Los gobernantes utilizan la máquina burocrática, así como los resultados de la investigación científica y de las aplicaciones tecnológicas, para extraer los recursos y movilizar la población de su territorio.

Aunque también esto sea importante, no se trata aquí solamente de una tendencia a la centralización; lo que más importa es el nuevo papel «intervencionista» del Estado, fundado en la idea de que sólo él puede elevar el nivel de vida de la población, educarla, unificarla, darle un sentimiento de orgullo y de bienestar, y administrar los asuntos públicos de una manera «racional» y calculada.

Este tipo ideal de Estado ha emergido en la historia de dos tipos principales de entidades políticas: los imperios y los «Estados poseedores», es decir, emanados de cierta forma de patrimonialismo. Lo que sigue es una revisión, necesariamente breve, de ciertos rasgos de estas configuraciones políticas.

Los rasgos legados al «Estado científico» por los imperios son de dos clases. Se encuentra ante todo un elemento de *«conquista»*. La primera etapa, para numerosos imperios es la de la «conquista» en el curso de la cual los nuevos conquistadores forman una casta dominante y monopolizadora de todos los puestos de alto nivel en el imperio. El Nuevo Reino egipcio parece que procedió así en Palestina y en Siria; y los janatos mongoles, en los siglos XIII y XIV en Asia Central y en Rusia, igual que el Imperio Aqueménida con su administración de sátrapas, reservaron las posiciones de poder y de altos niveles a su grupo étnico conquistador.[2]

2. Véase Grousett, R., *The Civilisations of the East*, Nueva York, 1931;

– Imperio ⇒ «Estado científico» ⇒ Estado-nación.
– «Estado poseedor» ⇒ «Estado científico» ⇒ Estado-nación.

Estas dos evoluciones constituyen desde luego dos tipos ideales; existen numerosas variantes de ellas y nada inexorable hay en estas secuencias. A pesar de las apariencias, la Unión Soviética, por ejemplo, puede considerarse un «Imperio».

La pieza clave de mi análisis es el concepto de «Estado científico». Éste representa una forma política que pretende homogeneizar con fines administrativos la población que se encuentra dentro de sus fronteras y utiliza las técnicas y métodos científicos más modernos para una mayor «eficacia». Los gobernantes utilizan la máquina burocrática, así como los resultados de la investigación científica y de las aplicaciones tecnológicas, para extraer los recursos y movilizar la población de su territorio.

Aunque también esto sea importante, no se trata aquí solamente de una tendencia a la centralización; lo que más importa es el nuevo papel «intervencionista» del Estado, fundado en la idea de que sólo él puede elevar el nivel de vida de la población, educarla, unificarla, darle un sentimiento de orgullo y de bienestar, y administrar los asuntos públicos de una manera «racional» y calculada.

Este tipo ideal de Estado ha emergido en la historia de dos tipos principales de entidades políticas: los imperios y los «Estados poseedores», es decir, emanados de cierta forma de patrimonialismo. Lo que sigue es una revisión, necesariamente breve, de ciertos rasgos de estas configuraciones políticas.

Los rasgos legados al «Estado científico» por los imperios son de dos clases. Se encuentra ante todo un elemento de *«conquista»*. La primera etapa, para numerosos imperios es la de la «conquista» en el curso de la cual los nuevos conquistadores forman una casta dominante y monopolizadora de todos los puestos de alto nivel en el imperio. El Nuevo Reino egipcio parece que procedió así en Palestina y en Siria; y los janatos mongoles, en los siglos XIII y XIV en Asia Central y en Rusia, igual que el Imperio Aqueménida con su administración de sátrapas, reservaron las posiciones de poder y de altos niveles a su grupo étnico conquistador.[2]

2. Véase Grousett, R., *The Civilisations of the East*, Nueva York, 1931;

Pero este estado de cosas aparece pronto inestable. Una configuración apoyada solamente en la coerción y el aislacionismo de una casta en posición de supremacía se evidenció cada vez más impracticable, incluso allí donde los conquistadores no afectaban a los recursos y la estructura de los dominados, caso, ocasionalmente, de los propios asirios y de las dinastías mongoles tardías, como la de los persas Iljans.

La fase de conquista desembocó, pues, en una etapa «*cosmopolita*». Las posiciones de altos niveles se abren a círculos cada vez más amplios de la población sobre la base del mérito o de la fortuna, y tanto la cultura como la religión de los conquistadores se hacen sincréticas. En Roma, todos los dioses eran bienvenidos.

La posición teórica de este tipo «cosmopolita» de *imperium* está notablemente resumida en el famoso discurso de Claudio sobre la admisión de los galos en el Senado, donde hace suya la política consistente en «drenar la excelencia a Roma a partir de todas las fuentes posibles». Lo que resultó fatal a Esparta y Atenas, dice, «fue, a pesar de su poder militar, su segregación de las poblaciones conquistadas y consideradas extranjeras». Hablando de los galos vencidos, añade:

> Ahora que han asimilado nuestras costumbres y nuestra cultura y que se han casado en nuestras familias, dejémosles aportar su oro y sus riquezas mejor que dejárselos.[3]

¡Esta política ilustrada de interés bien entendido resultó rentable en el siglo II antes de J.C.!

Las dos dimensiones, segregación de «conquista» y asimilación «cosmopolita», constituirán los ingredientes de las políticas practicadas habitualmente por lo que he llamado el «Estado científi-

---

Ghirshman, L., *Iran*, Harmondsworth, 1954, págs. 145-146. Sobre la noción de imperio en general, Eisenstadt, *The political systems of Empires*, Nueva York, 1963.

3. Tácito, *Anales*, XI, 23-24 en *Tacitus on Imperial Rome*, trad. M. Grant, Harmondsworth, 1956 (Tácito, *Annales*, XI, 23-24 en *Oeuvres complètes*, editado por Pierre Grimal, París, Gallimard, bibliotèque de la Pleyade, 1990, págs. 625-627).

co». Pero hay que tener en cuenta una tercera característica de este último: me refiero a la nivelación «personalista» y a los rasgos homogeneizadores de los Estados patrimoniales europeos.

Adda Bozeman ha expuesto de manera muy ilustrativa la evolución del tipo occidental del «Estado poseedor», desde su formación en las experiencias de los normandos, de la Sicilia del siglo XI hasta los grandes Estados dinásticos de los Tudor y Borbón de principios de la época moderna.[4]

Estos Estados son normalmente considerados propiedad personal de sus gobernantes, formas políticas de clientelismo individual cuyos recursos y poblaciones podrían explotarse con fines de política personal. Se basan generalmente en una ley secular, distinta de cualquier nación teórica; están unificados bajo un gobierno central fuerte, ya se trate de un monarca o bien de una oligarquía de familias poderosas; su objetivo es el de fusionar en un todo solidario y compacto diversas culturas y grupos religiosos; y subrayan el carácter absoluto de la soberanía de que gozan en su territorio, y que ellos consideran un recurso personal.

Tal era el ideal de los normandos y de Federico II en Sicilia, de Felipe el Justo y sus legalistas alrededor de 1300 en su conflicto con la autoridad papal en Francia, y de los reyes Tudor y Borbón en Inglaterra y en Francia.[5] Estas visiones de políticas personales

4. Bozeman, A., *Politics and Culture in International History*, Princeton, 1960, cap. 13, pag. 447.

5. Sobre Dubois y Felipe IV, véase Kantorowitz, E.A., «*Pro patria mori* en medieval political thought», *American History Review*, 56 (3), 1951, págs. 472-492. Tras la derrota de Courtrai (1302), se nos informa, recaudo impuestos *ad tuitionem patriae et ad defensionem patriae*: «...para la defensa de la patria natal por la que la venerable antigüedad de nuestros antepasados exigía batirse, porque ellos privilegiaban la atención dedicada a la patria frente al amor de sus descendientes». Allí se trataba, por una parte, de un regreso al concepto del territorio en la Antigüedad clásica, de la Ausonia de Virgilio y de Italia; pero esto incluía tambien la visión cristiana del Estado como *corpus mysticum*. Las dos nociones estaban cada vez mas ligadas al dominio real del monarca personal.

La naturaleza dinastica y religiosa del «sentimiento nacional» en las regiones de Francia (Lorena, Normandía, Borgoña, Bretaña e Isla-de-Francia) esta demostrada por M. Handelsman en «Le rôle de la Nationalite dans l'histoire du

de los gobernantes resultaron cada vez más condicionadas por el sistema de las rivalidades y alianzas europeas en los siglos XVII y XVIII, cuando Prusia se instaló en el seno del juego de equilibrio de las potencias «de los estados absolutistas».

Su última consecuencia consistió en reducir la autonomía de las instituciones locales de tipo corporativista o religioso.

Estas herencias de discriminación, asimilación y homogeneización [por nivelación] de la población se extendió progresivamente al Este y sus contradicciones se revelaron insuperables en el caso de imperios poliétnicos tales como el del zar, el de los Habsburgo y, en menor medida, el de la dinastía otomana.

Pero ¿por qué intentaron aplicar estos principios los gobernantes de estos Imperios, Pedro y Catalina, María Teresa y José II, Selim II y Mahmud II?

Porque en los siglos XVIII y XIX, el impacto de las revoluciones científicas y tecnológicas en Occidente se había hecho demasiado grande como para poder resistirse a ellas. Por razones históricas, estas revoluciones habían tenido lugar en territorios bastante compactos y homogéneos cuya población poseía un sentimiento de solidaridad étnica relativamente desarrollado. Que Holanda, y más aún Inglaterra, fueran, en esa época, bastante liberales y ocupadas todas en emanciparse de gobiernos autoritarios, parecía, desde el exterior, de poca importancia –al menos en aquel momento.

La época de la Ilustración está marcada, fuera de Inglaterra, por una aceleración de las reformas «por arriba» por una intervención creciente del Estado en la esfera individual, por una tendencia a la erosión de todas las estructuras intermedias entre el Estado y el individuo, y por el establecimiento de un vínculo entre las elites influyentes y la estructura burocrática del Estado.

En Occidente, el «Estado poseedor» se transformó en «Estado científico»; y en el Este los imperios poliétnicos intentaron

Moyen Age», *Bulletin of the International Committee of Historical Sciences*, 2 (2), 1929, pags. 235-246. Sobre la cuestion del sentimiento nacional en general en esta época, vease Coulton, G.G., «Nationalism in the Middle Ages», *Cambridge Historical Journal*, 5 (1), 1935, pags. 15-40.

seleccionar los rasgos de los modelos occidentales que mejor convenían a su ambiente. En ambos casos se combinaron cuatro elementos en diversos grados: la asimilación de la población, la discriminación hacia ciertos subgrupos, un intervencionismo homogeneizador y la centralización, así como –lo más importante finalmente– el esfuerzo para aplicar los métodos y técnicas científicas más recientes a los problemas de gobierno.

La revolución científico-tecnológica se llevó a cabo sobre todo mediante un «Estado científico» de creciente poder. Y este modelo también se aplicó en los siglos XIX y XX en las colonias de los occidentales en Asia y en África. Como subrayó Kautsky, las gobernaciones coloniales burocráticas en las zonas subdesarrolladas no fueron solamente conservadoras; fueron también agentes dinámicos modernizadores, origen de un cambio social de gran amplitud.

Es porque este nuevo tipo de Estado pareció tan mecánico y sin vida a Schiller y a Tagore por lo que este último vio en él una especie de «prensa hidráulica» –«una ciencia aplicada y, por tanto, más o menos idéntica en sus principios dondequiera que se aplique».[6]

El «Estado científico» era a la vez impersonal y eficaz. Desmanteló las antiguas instituciones pero construyó otras nuevas. Y todo esto por el interés del poder y por el prestigio del grupo dominante. La eficacia se convirtió en criterio del poder y del estatuto; y la eficacia se medía cada vez más por la extensión del territorio y la importancia de la población gobernados, y por una rigurosa utilización de todos los recursos a disposición de los gobernantes.[7]

Uno de estos recursos era la homogeneidad lingüística.

Es del todo evidente que se administra más eficazmente un

6. Tagore, R., *Nationalism*, 1917, citado en Kedourie, E., *Nationalism*, Londres, 1960, págs. 110-111.

7. Para algunas comparaciones contrastadas entre la evolución política de Europa y de África, véase Kiernan, V., «The new Nation-States», *New Left Review*, 30, 1964. Sobre los Estados europeos, véase Bendix, R., *Nation building and Citizenship*, Nueva York, 1964.

territorio si los asuntos públicos se manejan en una sola lengua. De ahí la importancia del factor lingüístico. Si algunos grupos de sus territorios no hablan la lengua del grupo dominante, la necesidad de eficacia de los gobernantes para igualar a sus rivales, los obliga a homogeneizar y a asimilar a los grupos étnicos que hablen otras lenguas o, al menos, a aquellos de entre ellos que aspiren a posiciones de alto nivel, en particular en la estructura de poder.

Pero las prácticas discriminadoras heredadas de la fase de «conquistas» del pasado imperial se combinaban ahora con normalizaciones educativas cada vez más importantes que resultaban del impacto de las ciencias de la organización. De ahí una contradicción inevitable. Los criterios de admisión en el seno del grupo dominante se hicieron cada vez más elevados y exigentes; los gobernantes estaban todavía influidos por la herencia discriminatoria, pero al mismo tiempo suscribían una ética integracionista y universalista que, como hemos visto, tenía también antecedentes imperiales; sumado a lo demás estaba el profundo deseo de la elite de transformar sus imperios tan extensos en «Estados poseedores» compactos según el modelo anglofrancés, y de utilizar sus técnicas científicas, que parecían tan eficientes, en los campos económicos, militares y políticos.

Desde entonces, el lenguaje es importante en cuanto modo de homogeneización de la población. Sólo se trata, sin embargo, de una variable dependiente. También es, solamente, uno de los métodos de integración. La política de rusificación de Nicolás I, por ejemplo, era una política religiosa de conversión, para eliminar grupos hasta entonces inasimilables como los judíos; lo que los predecesores de Catalina II habían intentado con los tártaros.[8]

8. Véase el análisis clásico de Greenberg, L., *The jews of Russia*, Nueva Haven, 1951. Los tártaros fueron el objetivo de la represión religiosa a partir de 1556, en especial a instigación de Pedro, que utilizó monjes misioneros de Kiev para convertirlos. Pero a partir de 1768, Catalina II invirtió esta política (véase Zenkovsky, S., *Pan Turkism and Islam in Russia*, Cambridge Mass., 1960)

Por otra parte, la homogeneización lingüística y otros tipos de políticas de integración, en contextos poliétnicos, generan lo que puede llamarse «minorías sociológicas». Se trata aquí de grupos portadores de una cultura distinta en el seno de amplias entidades políticas que, por estas políticas de integración, se convierten en víctimas de una opresión permanente. Son excluidos de las ventajas de la nueva sociedad científica, pero ante todo, y es un hecho nuevo, se hacen conscientes de este estado de hecho -sobre todo si los gobernantes favorecen a ciertos grupos con preferencia a otros.

A fin de cuentas, su exclusión masiva (acaso un puñado de individuos educados y afortunados consigan hacer admitir a algunos) es tanto más intolerable, como dice Gellner, cuanto que han desaparecido las antiguas legitimaciones de la desigualdad.

Se puede incluso ir más lejos. La intención ostentada por estos gobernantes es el bienestar y el progreso de sus subditos. Finalmente, es la primera vez en la historia que se presenta como realizable para la masa del pueblo una emancipación de la pobreza y la ignorancia seculares.

Los nuevos «Estados científicos» están fundados en un bienestar y un progreso colectivos, cualesquiera que sean sus modalidades prácticas. Y la justificación de los gobernantes para intervenir e innovar a tal escala no es otra que la promesa de una salvación aquí abajo, fabricada por el hombre.

El «Estado científico» es, pues, un poderoso disolvente del orden tradicional, en particular en un contexto poliétnico. Se trata de una etapa intermedia, inestable pero dinámica, entre el antiguo y el nuevo orden.

«La legitimación dualista»

Pero ¿por qué erosiona las sociedades tradicionales el «Estado científico»? Para esto hay numerosas razones que ya han sido discutidas en el marco de nuestra evaluación de las teorías del nacionalismo. Pero me gustaría concentrarme en una de ellas

que ha sido más olvidada. Se trata de la manera fundamental en que se encuentra afectada la religión tradicional.

Para las sociedades tradicionales, el mayor peligro vinculado al advenimiento del «Estado científico» reside en el cuestionamiento de la *imagen cósmica* propia de la *Weltanschauung* religiosa.

Cada sociedad se encuentra confrontada al clásico «problema del sentido» bajo sus diferentes aspectos. De ahí la construcción de una imagen del orden total del universo –que responde acaso también a otras motivaciones– y la idea religiosa de un «cosmos» divino, superior a lo que el hombre experimenta en su existencia cotidiana, y que ayuda a explicar y justificar, en los planos intelectual y emocional, las «imperfecciones del mundo» y los sufrimientos humanos.[9]

Antes de la revolución científica, «naturaleza» y «sociedad», estas abstracciones modernas, se percibían pocas veces como esferas distintas en el seno de un orden supraempírico. Si a nosotros puede parecernos que equilibran, reflejan o compensan la organización y los valores de este mundo, para el «hombre tradicional» formaban un todo indivisible. La idea del cosmos impregnaba «la naturaleza» y «la sociedad» – o validaba las dos como la única realidad tras «la pantalla de humo» de las apariencias de este mundo.[10]

Por supuesto, en detalle, estas imágenes cósmicas eran susceptibles de considerables variaciones; pero podían analizarse todas como «tragedias de la salvación» de género trans-histórico que dirigían para terminar en una «armonía superior», más allá de la comprensión de los cerebros limitados y las visiones

9. Para un análisis fenomenologico de este proceso de «cosmización», véase Berger, P., *The social reality of religion*, 1969. La cita proviene del libro de Weber, *Social Psychology of the World Religions*, *en* Gerth, H. y Mills, C.W. eds., *From Max Weber, Essays in Sociology*, Londres, 1947.

10. Para un análisis más extenso, véase Smith, A.D., «Modernity and evil: some sociological reflections on the problem of meaning», *Diogenes*, 71, 1970, págs. 65-80.

parciales –el género de armonía superior que Ivan Karamazov fulmina tan amargamente.[11]

Estas imágenes cósmicas contenían lo que Weber designa por «teodiceas» –invenciones que respondían a necesidades sociales y psicológicas explicando el sufrimiento humano y el mal y que resultaban de la toma de conciencia, propia del hombre, de un hiato entre su destino y sus méritos.[12] El hombre era percibido como pecador pero capaz de ganar su redención. El «poder» y el «valor» se atribuían al cosmos, y no al hombre, a la sociedad o a la historia. La autoridad dimanaba del orden cósmico, puesto que sólo él seguía un plan y poseía finalidad, aunque éstos fueran impenetrables.

Este aspecto ha sido deliberadamente muy simplificado pues constituye el telón de fondo del análisis. Por supuesto, ha existido una gran variedad de actitudes religiosas en relación con el *Welt* en las sociedades llamadas tradicionales, una variedad casi tan grande como la de las variaciones históricas y sociales en la estructura de estas sociedades.[13] Esta diversidad en las actitudes culturales es paralela a la diversidad casi igualmente grande de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, que ha sido objeto de una tipología origen de una viva controversia [14].

Todo lo que quiero decir aquí es que, a pesar de algunas excepciones, antes de la revolución científica, la religión facilitaba las bases fundamentales sobre las cuales se establecían las instituciones sociales y políticas; y que las organizaciones o grupos religiosos legitimaban las actividades de todas las empresas públicas y privadas.

Incluso en la sociedad más secular entre las sociedades anti-

11. Dostoievski, F., *The Brothers Karamazov*, trad. D. Magarshack, Harmondsworth, vol. I, 1958, pág. 287, y los comentarios de A. Camus en *The Rebel*, Harmondsworth, 1962, págs. 50-58 (*L'Homme révolté*, París, Gallimard, 1951).

12. Weber, M., *op. cit.*, págs. 275-276 y su *Sociology of Religion*, trad. E. Fischoff, Londres, 1965, págs. 138-150.

13. Véase Martin, D., *Pacifism*, Londres, 1965.

14. Colbourn, R., y Strayer, J., «Religion and the State», *Comparative Studies in Society and History*, I, 1, 1958, págs. 38-57 y 387-393.

guas, Grecia, habían tenido que invocarse las sanciones y pretextos religiosos antes de la guerra del Peloponeso y los demás conflictos.[15]

Tal era el mundo del que se encontró desterrada la intelectualidad ascendente, bajo la presión del «Estado científico». Pues este último, de manera objetiva y subjetiva, se interrogaba a la vez sobre la validez y la utilidad de estas imágenes cósmicas y la ética que a ellas correspondía.

La naturaleza de la «intelectualidad» se ha examinado ya en el capítulo 6. Sus miembros provienen de todos los sectores de la sociedad. Su carácter distintivo deriva de su paso por una forma de enseñanza superior. Generalmente aspiran a un puesto en el ambiente de las profesiones liberales o en la esfera de los poderes públicos. Pero ante todo, sean quienes sean, tienden a reclutarse entre los hijos de las elites tradicionales – frecuentemente de los intelectuales tradicionales.

Se les expone seguidamente a las «ideas occidentales» en el curso de viajes, de estudios, o de ambas cosas. Se hacen así, según un modo ya bien estudiado, «doblemente socializados». Pues –y ahí es donde el análisis se disocia del difusionismo simplista del «mecanismo de imitación»–, a pesar de su divorcio de la sociedad en la que han nacido, siguen siendo parte integrante de esta sociedad.

Su primera inspiración, el primer universo cultural al que han estado expuestos, si así lo prefieren ustedes, permanece como la antigua tradición. Hablo aquí, recordémoslo, de personas pertenecientes a grupos que presentan sólidas raíces culturales, es decir, un sentido marcado de la cohesión y de la superficie cultural, pues de lo que estamos tratando es de los orígenes del nacionalismo *étnico*.

Estos hombres, que acabaron por sentir el impacto del «Estado científico», y que percibían sus ventajas materiales y psicoló-

15. Hay un buen ejemplo en los diversos pretextos invocados para justificar el desencadenamiento de la guerra del Peloponeso en 431. El cinismo de Tucídides es aquí, en cuanto puede juzgarse, sociológicamente no-representativo.

gicas, estaban ya impregnados de un sentimiento de pertenencia a los valores de su grupo y habían estado expuestos ya al poder de la imaginería cósmica tradicional que traducía la visión del mundo propia de este grupo.

La revelación hecha a Moisés o a Mahoma, la encarnación de Cristo, la iluminación de Buda, la invocación de Krishna o de Kali, son las raíces cognitivas y empíricas más profundas de todo un orden comunitario y de un conjunto de fidelidades en el que estos hombres habían sido socializados.

Esta socialización primaria hecha por medio de la imaginería y la ética tradicionales, y toda la red de las relaciones sociales construidas alrededor de estas creencias y prescripciones, es la que hace tan grave la confrontación entre el «Estado científico» y la antigua perspectiva cósmica. Es un dilema total; una elección difícil y dolorosa se presenta sin cesar al espíritu y en la actuación cotidiana.

Este dilema puede fundamentalmente analizarse como una «crisis de autoridad». La eficacia del «Estado científico» ponía en duda la de la visión cósmica tradicional. Este tipo de Estado moderno se imponía físicamente en el seno de la comunidad étnica. En el plano cultural y psicológico, minaba los principios y las normas sobre las que se basaban las actividades del grupo.

El «Estado científico» manifestaba su poder de dos maneras. En primer lugar, de modo directo. Los escritos de Marx sobre el colonialismo y la modernización –sobre todo en Asia–, recién compilados por Avineri, muestran que éste fue el primero de una larga línea de pensadores en subrayar el impacto de tal colonialismo en términos de explotación, de dislocación, pero también de productividad y de «progreso», sobre todo cuando era, como en la India, directamente impuesto.

El problema de esta opción teórica, como ya he dicho, es que los únicos criterios de Marx para apreciar la revolución social impuesta a Asia son los de la propia sociedad burguesa europea. En la medida en que el socialismo de Marx es una resultante dialéctica de la *Aufhebung* –transcendencia de la civilización

burguesa europea– no ve razón alguna para buscar las raíces autóctonas del socialismo en la sociedad extraeuropea.[16]

Reemplazad «socialismo» por «nacionalismo» y la misma crítica sigue siendo pertinente. Al mismo tiempo, no puede dudarse del enorme impacto del «Estado científico» de origen occidental en sus actuaciones directas de modernización económica y política.

La otra manera en que el Estado moderno hizo sentir sus efectos puede calificarse de impacto «a distancia», es decir, a través de un efecto de demostración. Esto fue particularmente cierto en la Turquía otomana en la que muchos miembros de la intelectualidad ascendente miraron hacia Francia, su poder, su sentido del orden, su racionalidad, sus progresos y su espíritu, hacia su libertad, sobre todo, para innovar e introducir un cambio planificado.[17]

No obstante, aquí se trata esencialmente del impacto directo del «Estado científico», no sólo en Europa oriental, sino también en aquellas zonas de Asia y de África *en las que* había grupos étnicos homogéneos y distintos en el plano cultural como, por ejemplo, los ibo y los yoruba, los ashanti y los baganda, los ewe y los bakongo, los árabes, los tártaros y los uzbekos, los hindúes y los musulmanes de la India, los birmanos y los jmeres.[18]

Era agudo para estos grupos el dilema provocado por el «Estado científico». El hecho fundamental al que no podían

16. Avineri, S., *Karl Marx on Colonialism and Modernisation*, Nueva York, 1969, pag. 29.

17. Véanse los trabajos citados por B. Lewis (*The emergence of modern Turkey*, Londres, 1968) y N. Berkes (*The development of secularism in Turkey*, Montreal, 1964). Véase también Frye, R.N., *The heritage of Persia*, Nueva York, 1966 (sobre todo para el artículo de N. Berkes).

18. Claro está que un caso particular de nacionalismo puede corresponder a mas de una categoría o «tipo»; así, Birmania podría clasificarse en una rúbrica «mixta» y Turquía o Persia en la rúbrica «étnica». Los nacionalismos pueden integrarse generalmente, sin embargo, en una categoría, mejor que en tal o cual otra, por las necesidades de una búsqueda y de una comparación mas profundas, y ése es el tipo de consideraciones que guía aquí mi opción (no se trata en este lugar de una lista exhaustiva).

escapar era que este nuevo Estado, de propiedades homogeneizadoras y niveladoras, fundado en la innovación científica, minaba completamente las creencias, las prácticas, los preceptos y la organización de la religión tradicional.

En cada uno de los campos –la guerra, la administración, la fiscalidad, las comunicaciones, el comercio, la educación, la seguridad de las personas y de los bienes, la ley y la moral, e incluso el gusto estético y las modas– el Estado científico, homogeneizador, se convertía en el órgano de regulación suprema, en el supremo coordinador de las empresas emprendidas en campos hasta entonces no relacionados. Proporciona progresivamente el marco en cuyo seno podían compararse y evaluarse todas las actividades. El Estado ya no era una estructura política más bien estática con eventuales incursiones periódicas en la vida de los campesinos ordinarios.[19]

Se percibía ya bajo una luz totalmente distinta, como agente dinámico en la realización de proyectos a largo plazo, como una máquina valorizadora de los recursos de todo género hasta entonces inexplotados, como instrumento destinado a promover la uniformidad y a fusionar diversas dependencias sociales y culturales en una dependencia política unívoca. El «Estado científico» tomó la forma, no sólo de una «prensa hidráulica», sino también de un principio activo que, al desplegarse, penetraba para el bien común en zonas hasta entonces inaccesibles de la vida social.

La base sobre la que el «Estado científico» reivindicaba la autoridad no era solamente la de la fuerza superior. Su pretensión se basaba en la posesión del conocimiento racional y eficaz y, más allá, en su capacidad y sus recursos para utilizar este saber con el fin de reducir la miseria y la injusticia. Era, en la conciencia de la intelectualidad ascendente, agente y producto

19. Disiento aquí del análisis de Wittfogel y suscribo la idea de que un intervencionismo de envergadura sobre una base duradera constituye un desarrollo específicamente vinculado a la modernización (véase Halpern, M., «Towards further modernisation of the study of new nations», *World Politics*, 17, 1964, págs. 157-181.

del conocimiento científico. Se le presentaba como capaz de fusionar *«el poder» y el «valor»*. Es decir, parecía *capaz* de «distribuir los bienes», de erradicar la pobreza, la ignorancia, la enfermedad, e incluso la desigualdad y la injusticia –otros tantos problemas que las antiguas teodiceas habían intentado «transcender» y relativizar;[20] y parecía también ser instrumento *benéfico* para la salvacion del hombre, para procurar una nueva visión del hombre como ser capaz de salvarse a sí mismo, de eliminar todas las injusticias y pruebas que habían sido su patrimonio.

Pero todo esto se pagaba. Hasta entonces todos los atributos del «poder» y del «valor» se vinculaban a Dios. El orden divino parecía omnipresente y perfecto –lo que compensaba las imperfecciones del mundo. Se veía a Dios como «el que hacía la historia». O bien, como en el caso de algunas concepciones religiosas orientales, se veían la historia y el mundo como efectos ilusorios, encontrándose en otra parte la realidad. En cada caso, otro orden había relativizado y trascendido el mundo empírico.

Ahora se disponía de otro conjunto de postulados y de valores. Peor aún para el creyente, el «Estado científico», por su propia lógica interna, obligaba a los hombres a elegir entre él y la antigua visión cósmica. El nudo del problema era que el «Estado científico» exigía un precio muy oneroso a cambio de sus ventajas: pedía la «privatización» ineludible de la religión. Las escrituras de la religión no deben interferir en los asuntos del Estado o en las relaciones sociales La mayor parte de la actuación humana debía fundamentarse en las premisas y los métodos científicos del nuevo tipo de autoridad.

Finalmente, el poder evidente del «Estado científico» definió la autoridad de la visión del mundo religioso, del orden de origen divino y de Dios. Era el Estado y no Dios quien «hacía la historia». Esta conmoción de la confianza en la autoridad divina subtendió la crisis religiosa de la intelectualidad y el conflicto

20. O'Dea, *The Sociology of Religion*, Englewood Cliffs, 1965, cap. 1.

entre la razón y la revelación, la ciencia y la tradición, los hijos y los padres, que tanto la perturbó.

Pues la creencia y la fe están fundadas en la autoridad. Tan pronto como está en juego el orden supraempírico, tendemos a aceptar imágenes cósmicas sobre la base de una creencia. Si la confianza de su eficacia intramundana se quebranta, la propia creencia se quebranta. No son los argumentos intelectuales, sino las pruebas de eficacia en el mundo las que suscitan las convicciones. La fe en una historia trazada por la providencia quedó arruinada por la potencia de este motor de la ciencia, el Estado intervencionista y sus éxitos repetidos y reiterables. En comparación con éste, los antiguos milagros proféticos que son la base de la validación de todas las tradiciones religiosas, aparecieron como aberraciones arcaicas.

La crisis de autoridad que arruinó las antiguas creencias representa una situación de «legitimación dual». La intelectualidad, y tras ella todos los demás grupos, es introducida en un universo cuya herencia está dislocada. Está confrontada con dos fuentes de «autoridad» que exigen una dependencia incondicional. Este desafío del «Estado científico» a las visiones cósmicas está presente en todas partes. El destino histórico de la intelectualidad, la «lógica de su situacion», impone una decisión difícil.

Las reacciones de la intelectualidad

Pienso que la contradicción que se encuentra en el corazón de la situación de «legitimación dual» puede encontrar tres soluciones lógicas. Y la intelectualidad se divide dolorosamente según estas tres vías.

1. El «Estado científico» constituía, históricamente, un instrumento típicamente «occidental» y extranjero. Como agente esencial de todas las innovaciones mayores, debía naturalmente suscitar un doble temor en el espíritu de los conservadores y tradicionalistas. Disminuía su autoridad y los privaba de toda razón de ser. Pues incluso allí donde los gobernantes intentaban

conservar las estructuras y costumbres religiosas, y no herir las sensibilidades de sus súbditos, el «Estado científico» amenazaba seriamente la tradición religiosa y la autoridad.

En Malasia, por ejemplo, los británicos se esforzaron por no interferir en las creencias indígenas y las costumbres religiosas. Sin embargo, sus políticas de homogeneización y de centralización redujeron necesariamente la autoridad de los jefes religiosos, que se habían reorganizado en el seno del sistema administrativo central, lo que hizo de ellos, cada vez más, los asistentes *[appendages]* de los consejeros británicos en cualquier materia.[21] En menor medida, el mismo proceso de centralización socavó la posición del patriarca en la Constantinopla otomana, aunque, al empezar, pareció favorecerlo.[22]

La reacción de los ortodoxos al desafío del «Estado científico» fue negar su «valor» y su «poder». Para el *«tradicionalista»* la ciencia y la modernización son, *grosso modo*, pecadoras y por tanto, de hecho, «sin poder». Pues la autoridad debe legitimarse, fundarse, en una verdad revelada y no en un logro pragmático de origen humano. Y la ciencia no puede resolver los «verdaderos problemas», es decir, los de orden religioso. La religión y la ciencia eran incompatibles, Hablaban dos lenguas diferentes. Así las cosas, buscar un diálogo o una síntesis de las dos sólo podía engendrar la confusión intelectual.

El «tradicionalista», por consiguiente, es un hombre que ha comprendido los costes y las implicaciones de una aceptación de la modernización, y que los ha encontrado demasiado importantes frente a las ventajas ofrecidas por ese nuevo «diablo», el «Estado científico». Su opción, dadas sus premisas, es totalmente racional. Y en la práctica, en general, es del todo coherente al optar por una teocracia destinada a salvaguardar el valor de su tradición y de su visión del mundo.

Curiosamente, su actitud puede a veces transformarse en

21. Roff, W.R., *The origins of Malay nationalism*, New Heaven, 1966.

22. Véase Frazee, C.A., *The Orthodox Church and Independant Greece, 1821-1852*, Cambridge, 1969, y el artículo de Arnakis en Jelavitch, B. y C. eds., *The Balkans in transition*, Berkeley, 1963.

una especie de nacionalismo «etnocentrista» militante. Era acaso el fondo del comportamiento de Afghani, cuando se adhirió a un panislamismo político.[23] Se trata ciertamente de la actitud que se encuentra en el principio de los Hermanos Musulmanes (acompañada a menudo de «neotradicionalismo») y de los Mau Mau, o de ciertos paneslavistas, o de los monárquicos y clericales franceses como Maurras y Barrès.[24]

2. La segunda posición es la del «asimilacionismo». Su actitud es igualmente tajante. El «Estado científico» hizo impotentes a los dioses. Debe, pues, transferirse la dependencia a la única «autoridad» *eficaz*. Solamente el Estado puede «proveer a las necesidades», especialmente materiales, tanto tiempo ignoradas cuando se trataba del campesinado o de los obreros urbanos desarraigados y sin empleo, pero también culturales, referidas al viejo «problema del sentido». El «Estado científico» puede ahora resolver de manera radicalmente nueva los problemas imprevisibles eternos vinculados a la rareza y a la impotencia del hombre.[25]

La nueva solución no era cognitiva y emocional, sino social y práctica. La ciencia, la abundancia y la igualdad eran las tres soluciones a problemas seculares; y su agente era el «Estado científico». El precio a pagar estaba, pues, eminentemente justificado y había que someter la dependencia a este Estado exigente.

23. Es el tema de una reciente controversia: vease Kedourie, E., *Afghani and Abduh*, Londres y Nueva York, 1966; Haim, S., *Arab Nationalism*, Berkeley y Los Ángeles, 1962 y Hourani, A., *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Londres, 1962, cap. V.

24. El ideal de zelote es naturalmente el objeto de la querella sobre la Ley de Nacionalidad israelí en el reciente asunto Shalit, por seguir sosteniendo los rabinos tradicionalistas el punto de vista «etnocentrico» en su definición de la judaidad fundada en la herencia.

Puede observarse un paralelismo religioso, con un *twist* lingüístico esta vez, en el monarquismo de Maurras y Barrès. Vease Kedward, R., *The Dreyfus Affair*, Londres, 1965.

25. Sobre estos tres aspectos del «problema del sentido», véase el brillante ensayo de Geertz en Banton, M. ed., *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londres, 1966.

Todo un conjunto de problemas formulados en terminos supramundanos fueron transformados por el poder del «Estado científico» en problemas terrestres que podían resolverse por medio del esfuerzo activo de una humanidad unida. El hombre, desembarazado de su estado de dependencia tradicional de lo divino y su inserción en contextos particulares, podría elevarse y ganar su propia salvación mediante una planificación racional y poniendo en común todos sus recursos. A este género de humanidad unida es a la que desea «asimilarse» el sedicente occidentalista portador de esperas mesiánicas. Convertirse en ciudadano del mundo es, desde su punto de vista, el precio requerido por el «Estado científico». Y es demasiado feliz pagándolo.

3. La tercera, y para mi propósito la más importante de las vías de salida del atolladero de la «legitimación dualista», es la vía *reformista*.

El reformismo reconoce las fuentes gemelas de la autoridad: el orden divino y el «Estado científico»; pero, en lugar de optar por una de ellas, intenta combinarlas en una nueva síntesis que –eso espera– trascenderá su contradicción. En el peor de los casos, esta solución es puro eclecticismo, una reconciliación superficial de contrarios inconciliables. En el mejor, un esfuerzo serio para combinar y armonizar en el seno de una nueva síntesis los elementos auténticos de la tradición religiosa y los verdaderos principios de la modernidad que encarna el «Estado científico».

Los «reformistas» deben distinguirse claramente de los reformadores religiosos de los períodos anteriores. Esquemáticamente, estos reformadores del pasado sólo se preocupaban de las enmiendas requeridas por la tradición para impedir su esclerosis y su declive. Su reforma era *limitada*; una lucha del candidato a la movilidad social para adaptar los rituales y preceptos al cambio de la comunidad y a las nuevas condiciones –y esto contra la antigua interpretación de la tradición y de sus exégetas–. Esto explica en cierto modo que la tradición nunca sea totalmente estática. Todas las sociedades persiguen el «progreso» *en sus propios términos*, y los movimientos de «progreso»,

de «reformas», los cismas, etc., alternan generalmente con períodos de estabilización y de osificación.

El budismo y el jainismo pueden verse como movimientos de reforma en el seno de la tradición hindú; la reforma cluniacense, los karaítas y el mutazilismo representan tentativas de corregir y vestir la tradición recibida en el seno del catolicismo, del judaísmo y del Islam; y los movimientos órfico y dionisíaco de la Grecia antigua eran percibidos como complementarios, aportadores de una más rica significación y elaboradores de la religión tradicional y aristocrática de tipo olímpico en el curso de los siglos VI y V, marcados por numerosos cambios.[26]

Sin embargo, a pesar de grandes transformaciones, los movimientos de reforma antiguos nunca abandonaron el campo de la tradición. Nunca pusieron en duda los fundamentos de su visión del mundo, ni siquiera cuando corrigieron la ética. No podían concebir una existencia fuera de un orden supraempírico y trascendental.

Los «reformistas», por su parte, se sitúan fuera de ese marco conceptual. Lo miran, tal como él era, desde el exterior, para buscar lo que poseía un valor esencial en la antigua tradición. Se trata de un movimiento de *«reforma continua»*, que se interroga tanto sobre la base cósmica como sobre la ética social, el ritual y la organización sociorreligiosa. El movimiento «reformista» puede empezar acaso como un simple movimiento menor de «reforma limitada» contra algunas costumbres sin pertinencia, algunos preceptos molestos, pero pronto recurre a la lógica del «Estado científico», a los principios que encarna.

Es lo que se ha producido entre los hadramis de Singapur, cuando un conflicto entre los sayyids y los irshadi a propósito del matrimonio de un Sadah (la clase superior) con una musul-

26. Guthrie, W.K.C., *The Greeks and their Gods*, Londres 1950, cap. 6 y 11, sobre todo, págs. 157-159, donde cita el paralelo Montanista y las herejías de los derviches Mevlevi en la misma región de Anatolia. Una buena introducción a la herejía Mutazilita y su pertinencia para la evolución islámica moderna se encuentra en las primeras paginas de Safran, N., *Egypt in Search of Political Community*, Cambridge (Mass.), 1961. La doctrina sunnita ortodoxa (Asharita) era en parte una reacción a esta tentativa de reforma.

mana india, provocó una protesta ante el diario «reformista» de Rashid Rida, *Manar*; en respuesta, éste se pronunció contra el criterio tradicional de la descendencia y en favor del moderno del «éxito».[27] Así la *Irshadi Reform and Guidance Association* de 1914 se convirtió en agente de cambios no deseados que iban mucho más lejos que el envite inicial y ponía en tela de juicio todo el sistema de clasificación social y política así como la perspectiva del Hadramaut.

El punto central, en los movimientos «reformistas» consiste en que, cualquiera que sea el origen de éstos, se legitiman en los términos de los principios modernos del «Estado científico», y se encuentran así atrapados en una corriente que los conduce más lejos de lo que querían. Por ejemplo, el movimiento de reforma judío de principios del siglo XIX en Alemania empezó por cambios en la estetica de los servicios y de la liturgia de las sinagogas; pero al recurrir a principios exteriores a la tradicion, es decir, a criterios «científicos» que aparecían tan poderosos en las esferas políticas y económicas en Prusia y en algunos otros principados alemanes, los reformadores se vieron impulsados a un proceso de revisión continua que acabó por englobar todas las esferas dependientes de la religión tradicional –es decir, lo esencial de la vida de los judíos en esta época.[28]

Los «reformistas», en resumen, acabaron por cuestionar en sus propios fundamentos la visión del mundo de la religión tradicional. La miraron, por primera vez, «desde el exterior». Se convierte en una visión entre muchas otras. Puede ser comparada (con otras visiones similares), analizada, descortezada, reinterpretada, evaluada. Se trata de repente de una cosa que está «allí», a distancia, y no englobante, imposible de cuestionar y a la vez, «mía» y «buena» de manera inconsciente. Por noble y rico que sea, se trata de un «mundo» entre «muchos otros»; y se

27. Bujra, A.S., «Political conflict and social stratification in the Hadramaut», *Middle Eastern Studies*, 3 (4) y 4 (1), 1967, págs. 355-375 y págs. 2-28.

28. Véase el excelente analisis de Meyer, M.A., *The origins of the Modern Jew*, Detroit, 1967.

es libre de pasar a otros universos de significación y otros sistemas de valores. *El* mundo ya no es un tejido tupido. Es un *patchwork* (mosaico) cuya fragmentación es comparable a la compartimentalización de las actividades que, a menudo –es al menos lo que parece–, acompañan a la modernización.

Y somos libres de negociar estos fragmentos a cambio de un precio. El mundo único de Otelo, hecho de «una crisálida entera y perfecta», se ha convertido en una confederación de numerosas crisálidas, cada una con sus virtudes propias.[29]

Así las cosas, la situación de «legitimación dualista» gravita en grado máximo sobre el «reformista». Interioriza éste los principios del «Estado científico», sus «llamadas» al cambio permanente y su extensión a todos los sectores de la vida. Pero al mismo tiempo permanece ligado a la visión del mundo tradicional de aquellos antepasados, en la cual fue socializado. Reconoce dos fuentes de autoridad y no puede renegar de ninguna de ellas ni identificarse con ninguna. El círculo protector de su identidad cósmica está roto; pero no puede seguir al «asimilacionista» y encontrar un sustituto en una identidad puramente social. Se siente unido a Dios y al Estado, al cosmos y a la sociedad, al creyente y al ciudadano, como pilares del pensamiento y de la acción.[30]

Pero este estado de vida suspendida no puede servir mucho tiempo de base a la acción. No se puede escapar a la cuestión de

29. *Otelo*, V, 2:
Si el cielo me hubiese hecho otro mundo
de esta crisálida entera y perfecta,
yo no lo habría vendido por eso.

30. Quizá Namik Kemal encarne por excelencia esta doble dependencia y Abduh y Moses Mendelssohn y sus partidarios en el Islam y el judaísmo tienen sus equivalentes a través del budista Lakhshmi Narasu, los hindúes Roy y Chandra Sen y los chinos (confucianos) K'ang Yu-Wei y Li'ang Ch'i Ch'ao. Véase McCully, B.T., *English Education and the Origins of Indian Nationalism*, Nueva York, 1940, y Levenson, R., *Li'ang Ch'i Ch'ao and the Mind of Modern China*, Berkeley y Los Ángeles, 1967. Véase también Singh, K., *Prophet of Indian Nationalism*, Londres, 1963, cap. 2 sobre los predecesores de Aurobindo.

la reconciliación de las dos fuentes de autoridad en un plano «superior». Hay que fusionarlas de una manera o de otra.

Esto se realiza a través de la idea de un *«deísmo providencial»*. Presentado con sencillez, éste sostiene que Dios actúa en el mundo *a través* del «Estado científico». Por contraste con el «asimilacionista» mesianico, el «reformista» arguye que Dios hace la historia y que es su plan el que el hombre realiza por medio del «Estado científico». El poder sigue perteneciendo todavía a Dios; sólo que su voluntad es que el hombre sea su asistente, que intervenga en la historia, que controle su entorno, domine la naturaleza, tienda hacia la perfección. Será sólo entonces, a través de los esfuerzos humanos, cuando una edad de justicia social y de libertad reine sobre la tierra.

«Dios ayuda a todos los que se ayudan a sí mismos» es la consigna de todos los «reformistas», de todos los que conciben la religión como un evangelio de fraternidad tolerante, a la vez confesional, natural, civil, universalista y por encima de todo, ético. Dios está, en efecto, en la historia, pues pide al hombre que utilice su razón para progresar sin cesar. La previsión providencial de Dios conducirá al hombre a la realización del designio inherente al universo, y de la espiral ascendente de la historia. El deber del hombre es acelerar el tiempo de manera que el curso de la historia conduzca a la sociedad a un acuerdo con el orden divino, como en el modelo del reloj de Paley.

Sin embargo, la principal condición del advenimiento de esta edad de oro y de la mediación del hombre es una *reforma* total de la cultura y la tradición religiosas de la comunidad. Esto debe adaptarse a las «necesidades» siempre cambiantes del hombre y al «espíritu de la época» de la sociedad. La teología, el ritual, la organización y por encima de todo la educación deben examinarse detalladamente y «racionalizarse».

Los añadidos sin significación, las supersticiones, los formalismos arcaicos, las interpretaciones literales, las perspectivas estrechas, deben ser barridas; y sólo deben permanecer aquellos rasgos de la tradición que resistan el «test de la razon».

Por lo demás, los principios éticos generales de la «sociedad civilizada» deben informar la fe en el corazon del «hombre

razonable». La religión natural se convierte en una religion ética, la «religión de la virtud».[31]

La herejía «revivalista»

El «reformista» está sin embargo asediado por nuevos problemas, sociales e intelectuales. Puede uno preguntarse: ¿Qué queda de la religión cuando se elimina todo lo que no resiste el «test de la razón»? ¿Puede evitarse pasar a un «asimilacionismo» mesiánico? ¿Conserva todavía alguna influencia la visión cosmica? ¿Cuáles son nuestras decisiones y disposiciones sociales que derivan de la visión del mundo religioso y de la tradición? ¿Podemos evitar la secularización?

Pero la imposibilidad de dar una expresión concreta a una religión racionalista de tal optimismo no constituye sino una primera dificultad. Igualmente grave para los «reformistas» ha sido la imposibilidad de ponerse de acuerdo sobre los criterios de modernización de su religión para adaptarla a las necesidades del momento. Estas necesidades son continuamente cambiantes, al renovarse sin cesar «el espíritu de la época». ¿Puede construirse una comunidad religiosa sobre una base tan frágil? ¿Deben existir algunos elementos duraderos en una religión supuestamente reemplazante de una tradición, anticuada según opinión general, pero capaz sin embargo todavía de ayudar a reconstruir la perspectiva fundamental y la ética de la comunidad? No puede bastar una religión no-institucionalizada, fundada en el simple entusiasmo, pues el respeto y el temor con los

31. No se ha emprendido esfuerzo alguno para apoyar lo que se considera, según la opinión general, una imagen idealtípica del pensamiento religioso de la «Ilustración no-histórica» y por añadidura, una imagen muy compuesta. En la historia europea, esto cubriría el periodo que va de finales del siglo XVII a principios del XIX. Pero el modelo deista general en el que Dios, despues de haber acabado su trabajo, se encuentra progresivamente confinado en el *empireo* para dejar al hombre realizar la parte de su designio por medio de la razón, es suficientemente claro y globalmente pertinente.

que se considera la religión derivan en parte de este elemento de continuidad social y de automantenimiento.[32]

A este problema de búsqueda de las *constantes* de una visión del mundo y de una tradición religiosas podría llamársele el problema de la «*esencia*». Desde aquí, la búsqueda del criterio adecuado para «trazar la frontera» de la reforma religioso-educativa se convierte en la búsqueda de una «esencia», reconocida por todos, de la creencia y la práctica religiosas.

A estas alturas, podría objetarse: ¿por qué no se satisfacen los reformistas con un conjunto abstracto de principios racionales como esencia de su religión? Pues porque tales principios, suponiendo que fuesen detectables, serían demasiado vagos. Se situarían en un nivel de generalidad demasiado elevado para satisfacer las necesidades de una comunidad concreta cualquiera y podrían extenderse a todas las culturas y sociedades. Las implicaciones puramente universales de cada tradición religiosa sólo podrían ser la base de una especie de «religión-en-general» ecléctica, una religión mundial sobre el modelo del bahaísmo. La consigna de este tipo de religión es la palabra de Baha'Allah: «*Está permitido todo lo que no contradice el sentido común de la humanidad*».

Y es pertinente para mi propósito citar otro de sus preceptos: «*No hay mérito en amar al propio país, sino en amar al mundo*».

El universalismo ecléctico del puro reformismo racionalista conduce a una visión cosmopolita y no nacionalista.[33]

Pero volvamos al argumento principal. Una «religión-en-general» racionalista puede servir de guía a un individuo, pero no a la sociedad. Nada útil puede tener que decir en cuanto a los problemas de orden y de cambio sociales –como en otros tiem-

32. Para una argumentación en favor de la filiación etimológica privilegiada de *religion* = enlazar juntamente, véanse Blau, J., «Tradition and Innovation», en Blau, J., et al., eds., *Essays in Jewish Life and Thought*, Nueva York, 1959.

33. Se encuentra un breve examen del desarrollo en el Akko del Babismo de Baha'ullah después de 1868 en Kohn, H., *A History of Nationalism in the East*, Londres, 1929, cap. 2 y, sobre todo, pág. 33.

pos las antiguas tradiciones religiosas–. Ésta se compone de algunos principios elevados y vacíos que no pueden ayudar al hombre en su existencia social. El «reformista», por consiguiente, desarrolla solamente la dimensión *ética* de la religión. Ha concedido demasiado a la ofensiva «asimilacionista». La «eticización» completa radicaliza la religión hasta el punto de disolverla.

Los fracasos de los reformistas religiosos, en los sectores culturales y sociales, conducen, pues, a algunos de ellos a buscar esta «esencia» inaprehensible, lo que servirá de guía social en otro marco, el de una *«renovación histórica»*.

Yo propongo llamar *«revivalistas»* a estas gentes que rompen con el puro racionalismo «reformista». Pero, puesto que esta palabra ha sido ya utilizada en un sentido diferente y más simple, mi empleo de este término requiere alguna explicación.

El revivalismo religioso designa generalmente un retorno fundamentalista a la pura escritura de los orígenes en una perspectiva pietista y de cumplimiento escrupuloso de la tradición al pie de la letra, así como el deseo de una restauración de la comunidad religiosa primitiva y de su relación con lo divino.[34]

El sentido en que se usa aquí este término en muy diferente.

34. Es la interpretación propuesta por Kohn (*Ibid.*, pag. 23) en referencia al Islam y al judaísmo: «A este respecto, el movimiento wahabita recupera ciertas tendencias de la historia religiosa judía antigua, que estaba centrada en la secta de los recabitas y los círculos influidos por los primeros profetas. Elías y Amós, por sus vestiduras, su apariencia y su enseñanza, representaban la austeridad antigua de la religión primitiva del desierto, por oposición a la influencia castradora de la civilización urbana de Canaan y a la decadencia e idolatría que, en consecuencia, se habían insinuado en ella.

»Parece que los recabitas perseguían un retorno semejante al ideal antiguo: eran nómadas puritanos que desdeñaban el vino y el cultivo de la tierra. Pero este movimiento profético precoz incluía, al mismo tiempo, una declaración nacionalista contra las influencias extranjeras.

La obra de renovación implicada en mi concepción del "revivalismo" está fundamentalmente dirigida hacia el futuro y busca un *modus vivendi* con el "Estado científico". Reactiva una conciencia perdida y aspira a superar las difíciles pruebas del porvenir».

Los «revivalistas», desde mi punto de vista, tienen una vision más compleja. Sostienen que algunas comunidades globales *re*descubren a Dios tras un período de declive de la fe, y buscan la «esencia» constante de la religión en una época ancestral idealizada de fe religiosa que les servirá de modelo para la tarea futura de renovación colectiva. (Convendrían igualmente a nuestro propósito otros términos –«regeneracionistas», «renovadores», etc.– si no se tratase de neologismos tan bárbaros.)

Lo esencial reside, sin embargo, en la *aportación* de este tipo de reformista herético: su finalidad es la de conservar y salvar cuanto sea posible de la antigua tradición comunitaria para regenerar a su pueblo en el plano espiritual. Está convencido de que una revolución moral debe preceder a la revolución social y política. Se proclama dentro de la antigua tradición profética, salvo que está determinado a ajustarse a las realidades exteriores, de orden político y social, tal como las percibe, es decir, a la modernización científica.

Para el «revivalista», la edad de oro de la fe es también una edad de oro de esplendor comunitario. La «descubre» en ciertas épocas de la historia del grupo –el reinado de David, la «edad de los compañeros», el *etos* védico, los sectaristas del primer cristianismo, etc. (habitualmente hay gran número de candidatos a este honor, y algunos desengaños); pero lo más importante es, naturalmente, que puede mostrar así a sus compatriotas un pasado puro como espejo de su porvenir «glorioso» y una condena de su «vergonzoso» presente. Tal es la verdadera motivación y no una búsqueda histórica desinteresada. Encuentra la «esencia» de su religión en la fe de un pasado idealizado, en el cual lee todas sus aspiraciones a un porvenir que encarnará las virtudes tan apreciadas y «únicas» de su comunidad. La radiante imagen del pasado proporciona el esquema a seguir para reconstruir el futuro de ésta con el fin de afrontar los problemas presentes.

Es ése el principio de una *secularización* progresiva, con frecuencia no percibida ni querida, de las posiciones «reformistas». La inestabilidad de estas últimas conduce otra vez, aparentemente, a un nuevo conservadurismo basado en la tradición

religiosa. Pero la apariencia es a menudo engañosa; lo que se produce en realidad es una «*historificación*» de la tradición religiosa que está firmemente arraigada en el mundo concreto de los acontecimientos históricos (por muy selectivamente utilizados que sean). La historia ya no es un depósito de reserva útil para una ilustración didáctica de la doctrina religiosa; es el punto de anclaje de la fe, y a través de su mediación, utilizando este precedente como legitimador de la innovación, se produce, pues, progresivamente una sutil transformación.

La reforma de la tradición religiosa es una tarea que requiere un conocimiento de esta tradición, y de la manera en que se ha constituido. Debe encontrarse una norma aceptable para diferenciar la «esencia» y los «añadidos», la sustancia bajo la apariencia. El debate se desplaza inevitablemente de la necesidad de la reforma hacia el criterio histórico de su realización. No sólo da esto un gran impulso al estudio de la historia comunitaria, sino que también el ideólogo y el investigador se ven inmediatamente inducidos a hacer comparaciones individuales.

Estas *comparaciones* son dobles: se refieren a la vez a los períodos históricos de la comunidad y a la tradición de «mi» comunidad en diferentes épocas en relación con la de otras comunidades. Los períodos de «grandeza» religiosa se miden cada vez más según el criterio secular del éxito en el mundo. Por ejemplo, la «edad de los compañeros» o la era de los grandes papas se convierten en momentos históricos destacados, en edades de oro, a partir de los cuales han entrado en declive la religión y la comunidad religiosa.

En este estadio se produce un giro decisivo. Hasta entonces, sólo se atribuye «valor» a la comunidad «portadora» de la tradición religiosa en la medida en que ésta es, efectivamente, vehículo de aquél. La colectividad no extrae su «valor» sino de su papel como vehículo de una preciosa herencia. Ahora, dadas las circunstancias y las preguntas que han conducido a la búsqueda de un criterio, aceptable para todos, de la «esencia» de la religión y a las comparaciones históricas, el «valor» se transfiere a la comunidad *per se*.

La gloriosa religión se percibe ya como una expresión del

genio creador de ese pueblo, una expresión de su nobleza y de su energía natural, actualmente moribundas, pero que le son inherentes. La colectividad es desde entonces no sólo el vehículo del valor; es su fuente. Es asimilada a todo el valor y, por tanto, al poder. El «vehículo inicial» de la tradición religiosa ve que ya se le concede un reconocimiento de pleno derecho. El concepto de «pueblo elegido» es secularizado y democratizado de manera inconsciente.

Pero, prosigue el «revivalista», ¿quién es, pues, ese «vehículo inicial», ese *«pueblo elegido»*? Su respuesta es que se trata del grupo étnico, verdadero «objeto» de la historia; pues sólo él ha verificado la experiencia a la vez del glorioso esplendor del pasado y de su declive espiritual presente. Para la intelectualidad, expuesta al doloroso impacto del «Estado científico» y a su superioridad demostrable, se necesita una inversión total del estatuto de la comunidad étnica para rectificar el curso de la historia y poner de nuevo en pie a la comunidad.

La posición actual de la comunidad es la de un grupo menospreciado porque se trata de una «minoría sociológica». Por numerosa y potencialmente gloriosa que sea, acaba aplastada bajo el peso del «Estado científico» y resulta impotente frente a las incursiones que éste ha realizado ya. Sólo una completa purificación espiritual permitirá a la comunidad superar a la vez su tradición degenerada y la superioridad material occidental. La amenaza exterior no puede neutralizarse mientras que no se supere el legado de las generaciones pasadas, mientras que no se renueve la comunidad.[35]

Si se examinan los escritos de los «revivalistas» de esta obediencia –de hombres como Blyden y Johnson en África occiden-

35. Si la comunidad a restaurar no es el «vehículo primario» de la tradición religiosa, sino un incorporado tardío como los turcos o los kazajos, el ataque contra la tradición degenerada y embarazosa puede convertirse en una ofensiva a gran escala contra *todas* las formas de religión.

El «revivalismo» étnico-lingüístico de Gokalp que desvaloriza la religión preparó la teoría del lenguaje solar de Ataturk y el interés dedicado a Oguz Jan para reforzar la propia confianza.

Véase Heyd, V., *The Foudations of Turkish Nationalism*, Londres, 1950.

tal; Gasprinski y Akchurin entre los tártaros; Korais, Obradovic y Karadzic en los Balcanes; Abduh, al-Kawakibi, Rida y Rabbaz entre los árabes; Krochmal, Smolenskin y Fraenkel entre los judíos, y Sen, Dayamanda y Aurobindo en la India– encontramos un interés recurrente por la identidad y la pureza identitarias. La idea fundamental parece ser que la autoestima no puede recuperarse por parte del grupo sino mediante una autopurificación redentora.

Esto sintetiza de manera histórica e intramundana dos nociones que son centrales a la vez en los dramas tradicionales referentes a la salvación o las teodiceas y, en el sentido científico de la modernización, la idea religiosa de que «no somos puros» sino pecadores e impuros, por una parte, y, por otra parte, la noción antropocéntrica moderna del hacerse uno cargo de sí mismo y de autoperfeccionarse mediante la aplicación de un pensamiento científico a un *se* colectivo.

La *solución étnica* de los «revivalistas» responde al problema de la dignidad. Para hombres doblemente socializados, y por ello doblemente marginados –en relación con su propia cultura y con el Estado extranjero–, el interés que éste manifiesta por la historia de su comunidad, vista ahora como una «etnia» independiente, es el más apropiado a la situación.

Aquí es donde resulta muy útil el concepto weberiano de «afinidades electivas». La intelectualidad está sociológicamente determinada por su situación global de «legitimación dual», que la somete a presiones estructurales. Esto deja también cierto margen de elección. Puede verse, en efecto, a los miembros de la intelectualidad oscilar entre las tres «soluciones» lógicas que he subrayado.

Pero nuestro interés está aquí centrado en aquellos que, por razones de socialización y de posición de clase, eligen la vía «reformista y se encuentran progresivamente atraídos por la «solución étnica» a causa de su lógica interna. A una visión religiosa del mundo sustituyen imperceptiblemente una perspectiva secular que afecta, sin embargo, a ciertas ideas de su antigua visión.

Para miembros de la clase media superior, que poseen una

doble educación, una solución de este tipo responde a sus necesidades en términos de estatuto; sus necesidades en términos de «inversión del estatuto» espiritual, que hacen de ellos los ideólogos de su «pueblo elegido», definen su situación y los atraen hacia el ideal de una distinción étnica y de una autonomía de «su» pueblo.[36]

He aquí una fuente mayor de la idea nacionalista.

De manera esquemática, y sin proporcionar ilustración, tal es el proceso por el cual la dependencia de la comunidad religiosa y su visión cósmica de la salvación resulta progresivamente transformada y reemplazada por una dependencia de la comunidad étnica y de su visión del mundo histórica y antropocentrista.

La comunidad ya no se valora simplemente como elegida para transmitir la palabra y la sabiduría divinas. Se la valora por lo que es, y *su* descubrimiento de la preciosa palabra de Dios y su producción de grandes profetas y reformadores en el pasado se analiza como otro signo, otra prueba de su valor intrínseco.

Es una revolución interna, silenciosa, pero sin embargo significativa. Pues procede de las contradicciones de las visiones cósmicas de las tradiciones religiosas que ya no pueden resistirse a las circunstancias nuevas y profundamente ajenas a lo que ellas representan.

36. Ahad Ha'am constituye un buen ejemplo de secularización del concepto de «pueblo elegido». Véase Simon, L. ed., *Ahad Ha'am: Essays, Letters, Memoirs*, Oxford, 1946, y la introducción en Hertzberg, A., *The Zionist idea*, Nueva York, 1960.

Este «rabino agnóstico» tan influido por el empirismo británico, pertenecía a toda una categoría de hombres excluidos por la jerarquía tradicional y que, en consecuencia, evolucionaron hacia una concepción histórico-lingüística de su grupo. Su incapacidad para hallar una definición adecuada del carácter único del grupo, desprovista de aval religioso, obsesiona a todos los nacionalismos.

El nacionalismo político permanece ampliamente en la superficie mientras no se resuelve el problema. Hasta entonces, el nacionalismo sigue siendo un «viaje cultural», una migración continua del espíritu, que responde a ciertas preguntas para plantear otras nuevas. Tesis y antítesis siguen reapareciendo bajo nuevas formas.

Se dispone de una manera alternativa de tratar el «problema del sentido», tras el fracaso de las respuestas tradicionales, a través de su radicalización y extensión propias. El gran desafío exterior del «Estado científico» arrastra las soluciones tradicionales hacia su desintegración final. La religión se disocia de la tradición. Sólo quedan los fragmentos de un sistema englobante, como otros tantos recursos disponibles para la construcción de doctrinas inmanentes.

El rechazo del ciudadano del mundo

Todos los «reformistas», sean de obediencia racionalista o historicista, están esencialmente *a la defensiva*. Quiero decir con ello que pretenden preservar un sólido nucleo de valores propios de la antigua herencia de las influencias exteriores corrosivas. Su secularización final no es deseada. Para defender la parte *auténtica* de la herencia, no han de utilizar sólo los instrumentos del Occidente modernizador; deben también adoptar en gran medida su estilo de espíritu y su actitud fundamental, su óptica y sus técnicas científicas.

La adopción de estos valores ajenos, que ha pasado inadvertida, los impulsa implacablemente por el camino del liberalismo secular. Se ven, sin embargo, como los guardianes de la pura tradición, de lo que constituye la chispa esencial de noble moral en su herencia. Su fin es el de reconciliar en una síntesis superior lo más precioso que hay en sus herencias respectivas con lo más válido que haya en lo que puede ofrecer el «Estado científico».

El «reformista» es ingenuamente optimista; pretende abarcar el mundo entero, incluso cuando construye, para sus compatriotas y para él mismo, un «islote elegido» de valores sagrados, una plataforma tranquila desde la que poder examinar, interpretar y mezclar, las oposiciones entre ciencia y religión.

Con frecuencia, se descubre este islote de serenidad al término de una relectura de las fuentes originales de la tradición, refundidas deliberadamente a partir de las preconcepciones resultantes de las adiciones e interpretaciones de los comenta-

dores sucesivos. Abduh en Egipto, Namik Kemal en Turquía, Dayananda Saraswati y Chatterjee en la India, Iqbal en el Pakistán, Lakhshmi Narasu en Birmania, al-Kursavi y Maryani entre los tártaros, la Nueva Escuela Textual y K'ang Yu-wei en la China Imperial, entre otros, han utilizado recursos así.[37]

Comparemos por contraste esta posición con la del «asimilacionista». Su actitud carece de reserva. Se apoya en una creencia «*mesiánica*» en el advenimiento de un mundo cosmopolita, libre de toda opresión e injusticia, gracias al triunfo de la razón y la ciencia.

El «asimilacionista» ve sólo una raza humana en la cual desea aculturarse: las diferencias y rasgos culturales de los grupos en el seno de esta humanidad son puramente secundarios y están destinados a convertirse en «monumentos etnográficos». La libertad a la que aspira es el corolario de su estatuto único de *ciudadano del mundo*. Los derechos y deberes del ciudadano en un Estado particular responden solamente a las necesidades de la lógica administrativa.

Por fastidiosos que parezcan, su función verdadera es la de promover un orden político estable y armonioso en el que los beneficios esenciales se distribuyan imparcialmente sobre la base del mérito. Estos beneficios no pueden producirse hasta

37. Como indica esta breve lista, la división entre las corrientes racionalista y «revivalista» de los movimientos «reformistas» dimana más de una distinción analítica que empírica. En un caso dado, por ejemplo el de Kemal o Iqbal, pueden encontrarse las dos corrientes valoradas en diferentes momentos del desarrollo del autor.

Puede darse también que se observe un verdadero cisma institucional, como la escisión de los «conservadores» de Zechariah Frankel del Sínodo de la Reforma de Francfort en 1845, o la fundación de la Arya Samaj y Dayananda en 1875, en oposición a la Brahmo Samaj de Roy.

Pero estas permutaciones históricas son complejas: véase Pocock, P., «Notes on the interaction of English and Indian thought in the 19th century», *Journal of World History*, 4 (4), 1958, págs. 833-848, y Desai, A.R., *The social background of Indian nationalism*, Bombay, 1954, sobre todo caps. 13 y 17.

Sobre el caso judío, véase Blau, J., *Varieties of Modern Judaism*, Nueva York, 1966, y Katz, J., «Jews and Judaism in the 19th century», *Journal of World History*, 4 (4), 1958, págs. 881-900.

que la sociedad se haya racionalizado hasta el punto de que el paso de una «sociedad» a la otra no provoque cambio alguno de estatuto o de oportunidad, es decir, cuando las «sociedades» hayan sido reemplazadas por una sociedad mundial única, constituida por personas iguales en virtud de la equivalencia existente entre su razón y su valor moral inherente a la humanidad común.

Ahora es fácil denigrar la ingenuidad de esta apreciación optimista de la situación, su incapacidad para aprehender las realidades sociales que se encuentran tras los ideales de los filósofos. Pero el «asimilacionismo», como el «reformismo», plantea una pregunta que, al menos, ha adquirido una importancia creciente en el curso de los dos últimos siglos. Frente al cambio perpetuo que engendra la revolución científica, el «reformista» se inquieta por las continuidades y su pregunta sigue siéndonos planteada: en este estado de flujo perpetuo, ¿qué permanece, suficientemente estable y válido, que nos sirva de guía en la acción y en la vida?

El «asimilacionista» plantea un problema igualmente vital: ¿cuál es la realidad de las diferencias que dividen actualmente a la humanidad? ¿Dónde y cómo trazamos la frontera entre la unidad y la diversidad en el seno de la vida social? ¿Cómo podemos alcanzar la humanidad de las especies humanas sin pérdida de libertad y de facultad de expresión?

Visiblemente, no hay respuesta fácil a estas preguntas. El «reformista» y el «asimilacionista» se mostraban sin embargo convencidos de que sus soluciones eran de una evidencia transparente. Creo que el «reformista» era algo más realista; pero incluso ahí, el fracaso relativo de movimientos de reforma religiosa constituyó una potente motivacion para buscar en otra parte una respuesta al problema «reformista» Este «en otra parte» resultó ser el nacionalismo. Pero no antes de que el «asimilacionista» coincidiera con el «reformista».

El error del «asimilacionista» residía en su postulado de una humanidad unida. En lugar de considerar esto como una hipótesis, un proyecto a realizar a fuerza de voluntad, tendía a ver todas las diferencias como obstáculos e infracciones lamentables pero menores en relación con las estructuras fundamentales.

En su apresuramiento apocalíptico, no se daba cuenta de que los atributos de su «humanidad» eran netamente «occidentales», franceses e ingleses en lo esencial. La decepción consecutiva a este error ha sido analizada con frecuencia partiendo del principio de que las maneras desigualitarias ostentadas por un Occidente que se proclamaba dentro de los preceptos de la fraternidad cristiana y de la igualdad democrática, ante los estudiantes que aquí vivieron con tantas ilusiones, constituyeron la causa principal del nacionalismo.

Su adhesión apasionada a esta ideología se deduce también de la incapacidad subsiguiente de los gobiernos coloniales para admitir a miembros de la intelectualidad indígena, a su regreso de Occidente, en los círculos superiores de la burocracia colonial.[38]

No quiero negar que estos factores reforzaron enseguida la intensidad de la adhesión al nacionalismo. Es muy probable que el contraste entre el tratamiento recibido en los países occidentales y el sufrido a continuación en su tierra añadiese un matiz de amargura a una situación ya muy tensa.

Pero los insultos en Londres o París y la negativa de unas burocracias de estrecha visión a reconocer el mérito de la intelectualidad indígena de regreso en Delhi, Yakarta o Dakar, no son causas suficientes en sí mismas para explicar unos movimientos de gran amplitud que reclamaban la autonomía política para un grupo concebido como la nación verdadera o potencial. El descontento de una reducida minoría de estudiantes, si se hubiese limitado a esos problemas, no habría bastado para crear el nacionalismo o la idea de nación.[39]

38. Véase, por ejemplo, Perham, M., *The Colonial Reckoning*, Londres, 1963, cap. 2.

39. El mecanismo estereotípico de imitación-rechazo ha sido severamente criticado por Hodgkin, T., «The relevance of 'Western' ideas in the derivation of African nationalism» en Pennock, J.R., ed., *Self-Government in modernising societies*, Englewood Cliffs, 1964.

Para él, la versión psicoanalítica y la emergencia del nacionalismo es un ejemplo de «colonialismo intelectual» residual; deberíamos interesarnos más bien por la situación histórica y por el movimiento social en el cual unos

El *«rechazo»* del «asimilacionista» no es solamente psicológico y profesional. Las diferencias latentes que dividen a la humanidad remiten al estatuto de «minoría sociológica» en conflicto con un mundo de «Estados científicos». La toma de decisión sobre todos los problemas clave resulta ser lo propio de las minorías; y lejos de reducir esta dominación, la modernización científica la acentúa destruyendo todos los poderes intermedios desprovistos de eficacia. El «Estado científico» no es solamente el comité ejecutivo de una casta gobernante; ha llevado a esta casta a un increíble nivel de dominación y refuerza continuamente su posición por su «lógica interna» de «eficacia».

El dominio de la sociedad por parte del Estado científico es en efecto bastante reciente en cuanto intervención planificada, «mecánica» e implacable. Tiene como efecto principal el «territorializar» a los planificadores y agentes de la modernización.

Este estado de cosas es el que lentamente comprende el «asimilacionista» víctima de rechazo. La noción de ciudadano del mundo, igual que la antigua visión cósmica, queda sumergida por los progresos del «Estado científico». Los que se aferran a esta idea la trasladan, cada vez más, al futuro de un *gobierno* mundial; también ellos adquieren conciencia de que el sueño cosmopolita no es válido en presencia de una toma de decisión policentrista.

---

líderes particulares desempeñan un papel: si no, cada caso de nacionalismo debería ser tratado *sui generis*.

Un sentimiento tal como el expresado más abajo por Blyden debe tanto a Montesquieu, Burke o Rousseau como a Herder, Fichte o Mazzini, si ha de buscarse realmente una estirpe «respetable» para un ideal que yo presentaría como portador de una matriz sociológica clara sin que haya necesidad de recurrir al difusionismo o al psicologismo.

«Cada raza tiene un alma, y el alma de la raza se expresa en sus instituciones, y matar estas instituciones es matar el alma (...) Ningun pueblo puede aprovechar u obtener la ayuda de instituciones que no sean producto de su carácter propio» (en *West Africa before Europe and Other Addresses*, 1903, pág. 140, pág. 101, citado en Ajayi, J.F.A.), «The place of African History and culture in the process of nation building in Africa South of the Sahara», *Journal of Negro Education*, 30 (3), 1960, págs. 206-213.

Y esta toma de conciencia política va acompañada de una percepción cultural más aguda: las diferencias entre las tradiciones religioso-culturales son de hecho reforzadas por el «Estado científico» bajo un barniz de uniformidad cultural científica. El sueño mundial utópico es condenado a la esterilidad y reemplazado por un mesianismo más modesto centrado en un solo Estado.

El asimilacionismo es un nacido muerto.

Conclusión

La conclusión que resulta de este estudio puede formularse así: la condición de la emergencia del nacionalismo étnico entre la intelectualidad, que constituye la capa superior inicial, reside en el fracaso de las respuestas «reformistas» y «asimilacionistas» a la situación de «legitimación dualista» En el caso del nacionalismo étnico, el fracaso de la primera está más cargado de consecuencias por razón del papel vital que la tradición religiosa desempeña en la vida y las actividades de los miembros del grupo.

Si la tradición no puede ser reformada de manera adecuada y si la intelectualidad no puede ni volver a la ortodoxia ni incorporarse a la humanidad unida del «asimilacionista», las únicas soluciones prácticas son una especie de emigración perpetua a nivel individual, o un esfuerzo para modernizar la comunidad étnica sobre una base secular y política.

Muy someramente, pues, podemos enunciar la proposición siguiente a propósito del *nacimiento* del nacionalismo étnico:

> El nacionalismo se desarrolla en el seno de la intelectualidad cuando los «asimilacionistas» mesiánicos intentan realizar su antiguo proyecto adoptando la solución étnica de los «revivalistas» ganados a una reforma defensiva.

El hecho crucial reside en la convergencia de los reformistas a la defensiva y los asimilacionistas mesianicos en situación de

«legitimación dualista». Sólo esta síntesis puede proporcionar la chispa ideológica origen de un movimiento nacionalista. La amplitud de esta síntesis y las circunstancias estructurales y específicas que condicionan este nivel de culminación requieren una investigación empírica detallada que sobrepasa el marco de esta encuesta preliminar.

Soy demasiado consciente del carácter abstracto y esquemático de este modelo; pero la falta de espacio me impide ir aquí más lejos. El limitado objetivo de este capítulo de conclusión era el de explorar uno de los principales tipos de nacionalismo que ha afectado a un modo de agrupamiento político excepcional de la sociedad moderna.

Una investigación más profunda debería interesarse en particular más por la relación existente entre el cambio y modernización en el campo religioso y el florecimiento del nacionalismo. Sería particularmente interesante comprobar el modelo presentado aquí en relación con el nacionalismo étnico antiguo para investigar si la situación de «legitimación dualista» y la reforma de la religión son correlatos de la intensidad y contenido de los movimientos nacionalistas.[40]

Lo que el modelo ayuda a comprender, creo, es el aspecto de Jano de tantos nacionalismos *étnicos*. El nacionalismo es a la vez integrador y divisor, porque el «asimilacionista» insiste en

40. No conozco ningún estudio comparativo completo de la reforma religiosa y el nacionalismo o de los movimientos de reforma religiosa *per se*, sino sólo estudios de casos.

Para dos interpretaciones regionales breves, véase Wertheim, W.F., «Reli- gious reform movements in South and South East Asia», *Archives de Sociologie des Religions*, 9 (1958), págs. 53-62, y Bellah, R. ed., *Religion and Progress in Modern Asia*, Nueva York, 1965, sobre todo el epílogo.

Véase también Gibb, H.A.R., *Recent trends in Islam*, Chicago, 1947; Mehden, F. Von, *Religion and Nationalism in South-East Asia*, Madison, 1963; Plaut, W.G., *The rise of Reform Judaism*, Nueva York, 1963; Berkes, N., *The development of secularism in Turkey*, Montreal, 1964; Carrere d'Encausse, H., *Réforme et Révolution chez les Musulmans de l'Empire Russe*, París, 1966; Heimsath, C., *Indian nationalism and Hindu Social Reform*, Princeton, 1964; Howard, R.C., *et al.*, «The Chinese reform movement of the 1890s: a symposium», *Journal of Asian Studies*, 29 (1), 1969, págs. 7-14.

la fraternidad entre iguales, mientras que los «revivalistas» elitistas subrayan la diferencia cultural tan necesaria para la *renovación* de la comunidad y para la rehabilitación a través de la cesación.

El nacionalismo es finalmente, al mismo tiempo, tradicionalista y modernista, pues procede a la vez de la valorización de la historia por el «reformismo», que fracasa, y de las aspiraciones decepcionadas del «asimilacionista» a la «normalización», para ser como todas las demás naciones.

CAPÍTULO 11

HACIA UNA COMPRENSIÓN CIENTÍFICA DEL NACIONALISMO Y DEL DESARROLLO NACIONAL: LA APORTACIÓN CRÍTICA DE STEIN ROKKAN

por

Karl Deutsch

Las tendencias en el estudio del nacionalismo antes de 1950

En 1945, el estudio del nacionalismo estaba dominado por media docena de teorías opuestas las unas a las otras. Persistían aún los legados de los nacionalistas tradicionales, como Maurice Barrès, a cuyos ojos el nacionalismo parecía natural y permanente, un dato de la historia, de la geografía y, a veces, de la biología, según la notoria combinación del «sangre y suelo».[1]

Se encontraba a los críticos liberales de un tipo clásico, como Werner Sulzbach (1929, 1943) para quienes el nacionalismo era un mito emanado de un tenaz irracionalismo humano, o una propaganda gubernamental intencionada o, más globalmente, como sugirieron Charles Merriam (1945) y Harold Lasswell (1926; Lasswell y Kaplan, 1950), de una manipulación de símbolos por parte de los actores políticos.

Había incluso importantes estudios que acentuaban los aspectos sociales y económicos del proceso, estudios hechos por

1. Maurice Barrès, *La terre et les morts*, citado por Kohn, 1944.

autores tales como Oskar Jaszi (1928), David Mitrany (1936), Moritz Bonn (1938), y Joseph Schumpeter (1951, 1953); y se encontraba la tradición compartida de autores marxistas, desde Karl Kautsky, Otto Bauer (1924), Rudolf Hilferding (1923) y Franz Neumann (1942), hasta las ideas más radicales de Rosa Luxemburg (1913), V. I. Lenin (1939), José Stalin (1942), así como sus sucesores (consúltese también Renner 1964, Lemberg 1950).

Había historiadores más filósofos, como Sidney B. Fay (1934), William Leonard Langer (1951), Carlton Hayes (1948), Hans Kohn (1944), E. H. Carr (1945) y Nicolás Mansergh (1948).[2]

Del mismo modo, los partidarios de un federalismo político, como remedio al nacionalismo, tales como Clarence Streit (1939) y Henry Cord Meyer III (1947) y, en un plano más erudito, Kenneth C. Wheare (1947), Grenville Clark y Louis Sohn (1966).

Se encontraba finalmente a los partidarios de una autonomía cultural nacional, que rozaban un nacionalismo de pleno derecho, como Otto Bauer (1924) y Karl Renner desde antes de la Primera Guerra Mundial, y Alfred Cobban (1948) en el curso de los años cuarenta.

Ninguno de estos autores se había tomado el trabajo de construir modelos cuantitativos que permitiesen evaluar el proceso según su dinámica continua y su desarrollo futuro en lugar de lo cual, algunos conservadores europeos esperaban que el nacionalismo persistiese, o bien que se fundiese en unidades más amplias, federales o nacionales. Numerosos liberales daban por supuesta su desaparición gracias a las fuerzas del mercado, de la instrucción y de la comunicación internacional; mientras que los marxistas esperaban que desapareciese gracias a la supresión de los mercados y de las clases sociales.

En el curso de estos mismos años cuarenta, evolucionó la comprensión que se tenía de las ciencias puras y de las ciencias

2. Para una combinación importante de analisis político y de perspectiva histórica, véanse Emerson, 1956; Winkler, 1978.

humanas. El antiguo debate de los años 1890 había sido puesto de nuevo a la orden del día: saber si la ciencia era una, como habían enseñado los autores clásicos Kant y Hegel, y de Locke a Madison; o bien si existía una separación fundamental entre las ciencias llamadas «naturales» y «culturales», como había pretendido una tradición emanada de Edmund Burke, Wilhelm Dilthey y, más tarde, Heinrich Rickert y Wilhelm Windelband.[3]

De este debate surgieron tres nociones de la comprensión:

a) a partir de la familiaridad del mundo exterior,
b) a partir de una comunión de los sentimientos,
c) a partir de la elaboración y de la puesta a prueba de modelos reproducibles.

Se requieren estos tres modelos de comprensión de la política. Se han emprendido sin embargo, en el curso de los años cuarenta, esfuerzos metódicos con el fin de construir modelos en ciencias políticas, y Stein Rokkan ha dedicado su vida a esta tarea.

Algunos enfoques del nacionalismo: paralelismo y división del trabajo

En torno a 1950, para tener una comprensión más científica del nacionalismo, parecían posibles dos estrategias. Una de estas estrategias consistía en abordar el problema de manera empírica cuantitativa, probabilista y combinatoria, para desarrollar un modelo que diese cuenta de los numerosos rasgos comunes en la ascención de los movimientos nacionalistas, así como de las instituciones nacionales en buen número de países.

Esto permitiría subrayar los elementos similares encontrados en cada caso, y tratar las diferencias en cuanto resultados de procesos de aprendizaje social y de comunicación, y de opciones políticas más o menos voluntarias, efectuadas en los límites

3. Collingwood, 1946, para una crítica de la tradición del siglo XIX.

de alternativas disponibles para los grupos más importantes en cada país, en el momento de la decisión, y según las condiciones sociales, económicas, culturales, políticas e históricas dadas.

Esta combinación de objetivismo, decisionismo, aprendizaje social y teoría de la comunicación, así como el acento puesto en la historia, ha predominado en mis propios escritos entre 1941 y 1961 en proporciones variadas (Deutsch, 1950, 1974, 1975, 1977, 1979).

Esta manera de abordar la cuestión ha conducido a la elaboración de tres teorías enlazadas entre sí. Consistía la primera en una teoría de la comunicación social que definía un pueblo como comunidad de hábitos comunicacionales complementarios, los cuales comprenden las lenguas, la cultura, los símbolos y la utilización de los medios de comunicación de masas.

La teoría de la movilización social, vinculada a este primer enfoque, provenía de la historia social y económica, y de una información estadística más reciente. Esta teoría predecía que, con el aumento de la movilización social, la modernización económica, la estratificación social y la movilidad en la competencia, adquirirían una mayor importancia los hábitos comunes de la lengua y de la comunicación, y que la preeminencia política y la importancia del lenguaje, la cultura nacional o étnica y el nacionalismo aumentarían a su vez.

En conjunto, estas predicciones generales hechas desde 1942 se han visto confirmadas. Sin embargo, esta teoría no anticipaba cuál sería el resultado político particular de un caso específico de movilización social. Por una parte, la movilización social puede revelarse incompleta, con tasas elevadas de monetización, urbanización y alfabetización, pero tasas reducidas de aumento constante de estos indicadores, tasas bastante reducidas en cuanto al crecimiento de los empleos en campos distintos a la agricultura, de los contactos administrativos directos entre el gobierno y la población, y –desearía añadir ahora– de los indicadores de la movilidad vertical entre las capas sociales. En tales casos, como ha mostrado el estudio de Jorge Domínguez «Insurrection and Loyalty. The breakdown of th Spanish American Empire» (1970), la movilización política de

masas podría resultar sólo temporal y a la realización de la independencia política podrían seguir varios decenios, incluso generaciones, de conducta tradicional y de inactividad política de las masas.

En un plano más general, esta teoría no predecía ni predice que la movilización social lleve forzosamente a la violencia política y/o a la guerra intestina. Las pruebas históricas se oponen a ello de entrada: los elevados niveles de movilización social de Noruega entre 1870 y 1905 provocaron cambios políticos, pero poca violencia, si no ninguna (Lindgren, 1959), mientras que en el curso de este mismo periodo, la movilización social en Bulgaria y en Macedonia, aunque menor, hizo correr mucha sangre (Brailsford, 1906); Anastasoff, 1938; Barker 1950).

Últimamente, una serie de modelos cuantitativos de Douglas Hibbs (1973), basándose en datos tomados en 108 países, ha mostrado que incluso una relación probabilista entre la movilización social y la violencia política resultaba más bien limitada y, en gran medida, indirecta. Suscribo el resultado de base obtenido por Hibbs: todo lo más, la movilización social favorece en ciertos niveles la violencia de masas, pero nunca es una condición suficiente. Este resultado depende de otras numerosas condiciones y decisiones, no siendo las menores las reacciones de los gobiernos en el poder.

¿Qué predice exactamente, en suma, la teoría de la movilización social?, pregunta Michael Hudson (1981). Predice lo que no sucederá probablemente si la movilización social es rápida y fuerte, a saber, la preservación del *statu quo* político. Serán necesarios cambios: por parte del gobierno y de las antiguas elites, cambios encaminados a la reforma o a la represión. Por parte de los recién movilizados o de los grupos que hayan crecido en fuerza, cambios que persigan nuevas formas de conducta política, de organización y de liderazgo.

Más allá de esto, es previsible que si las poblaciones recién movilizadas son numerosas, y no han asimilado la lengua y la cultura antes o actualmente predominantes, sus reacciones probables serán en gran medida nacionalistas.

Incluso en el caso de que la reacción elegida fuese de naturaleza internacionalista o de clase, bajo la forma de partidos o movimientos socialistas o comunistas, es probable que éstos incluyeran, en tal contexto, numerosas exigencias y reglas nacionalistas en sus programas y en sus prácticas.

Después, pueden utilizarse tasas y niveles de movilización social, asociarlos a tasas de asimilación, al número de los grupos culturales o étnicos afectados, así como a algunos otros indicadores, para predecir los cambios del estatuto mayoritario o minoritario de cada grupo en el seno del grupo movilizado (y, por consiguiente, potencialmente pertinente) para una duración de varios decenios.

Un modelo matemático puesto a punto por Paul Werbos (1974) ha delimitado la probabilidad de tales preservaciones o trastocamientos de una mayoría política por oposición a las relaciones minoritarias en el curso de los 50 años precedentes y los 50 años venideros. Las proyecciones del modelo en el pasado, verificadas según el patrón de la información presente, han conocido como media una desviación de menos del 10 % en relación con esta ultima.

La tercera teoría se refería a la integración política y vio sus inicios en el curso de este periodo 1941-1961 (Deutsch, 1957; y Deutsch, 1968); Kitzinger, 1963; Lindberg y Scheingold, 1970; Nye, 1971; Ionescu, 1973; Merritt, 1966). Esta teoría enumeraba un conjunto de condiciones favorables a la consecución de una vaga «comunidad pluralista de seguridad» de Estados soberanos, así como un conjunto más riguroso de condiciones necesarias pero no suficientes para el logro de una comunidad de seguridad mejor amalgamada, con vínculos más estrechos, bajo la égida de un único gobierno de forma unitaria o federal.

Esta teoría se formulaba en términos probabilistas y no deterministas, ampliamente abierta, por otra parte, a los efectos de las reacciones y las decisiones de los principales actores políticos y sociales en cada situación.

Estas tres teorías siguen siendo, no obstante, bastante generales. Las condiciones geográficas desempeñaron un papel, sobre todo las vías de transporte, sus redes y los puntos nodales de

sus intersecciones. Pero no se abordaron los detalles del proceso de centralización y sus aspectos políticos. También se olvidaron igualmente los efectos de una densidad mas o menos importante de ciudades en una región (a distinguir del tamaño de una ciudad dada, y de la tasa de población urbana).

Mientras que estas teorías podían intentar decir, entre las tres, qué imperios tienden más a dislocarse y qué tipos de integración política propuestos presentan las mejores oportunidades de éxito y en qué medida, en cambio, dicen poco, si es que dicen algo, del lugar, del momento ni de la manera en que podrían ampliarse los derechos democráticos, tales como el sufragio, ni qué regímenes constitucionales están en mejores condiciones para mostrarse estables, ni en qué lugares tiene oportunidades de triunfar una dictadura fascista, ni qué sistemas de partidos podrían emerger y en qué país.

Sistemas y desarrollos políticos nacionales en la Europa occidental: buscar las diferentes combinaciones de variables comunes que expliquen los diferentes desarrollos

Se concibió una segunda estrategia de investigación, elaborada por Stein Rokkan, con el fin de superar estos puntos débiles. Manifiestamente más detallada y más específica, se interroga sobre las diferencias en el desarrollo nacional de diversos países. Veíase desarrollada, de esta suerte, una estructura más fina para el análisis, e incluso para el establecimiento de un modelo, de los diferentes procesos históricos, políticos y sociales por los cuales tendría que pasar, en cada país, la movilización social, para producir sus modelos políticos particulares.

Para hacer esto, Rokkan especificó dieciséis condiciones cuyas variaciones dieron cuenta de alrededor de un 70 % de las divergencias halladas entre los 17 países de la Europa occidental a los que limitó su modelo, habida cuenta de las «variables explicativas» *(outcome variables)* que había seleccionado (Rokkan, 1973; Rokkan y Urwin, 1983). Aunque inicialmente limitado a la Europa occidental, este modelo parece en principio

adaptable a otras regiones y, a fin de cuentas, al mundo en su conjunto, mediante algunas modificaciones en sus variables de base.

Rokkan se interesaba esencialmente por la relacion entre, por una parte, los centros o regiones centrales de mas fuerte concentración demográfica, relativamente bien dotadas de ciudades, capital, comunicaciones, instituciones administrativas y gubernamentales y, por otra, las periferias o regiones periféricas, con más carencias en todos o en parte de estos sectores.

Esta división centro-periferia se percibía en todo momento como si fuera de orden geográfico, económico y cultural, pero era también histórica, y esto por dos razones: podía evolucionar, se erigían nuevos centros, mientras que otros antiguos se veían reducidos a un estatuto de periferia o de semiperiferia; y por otra parte, los recuerdos y los resultados de épocas anteriores seguirían, sin embargo, teniendo efectos importantes (Rokkan, 1973; Rokkan y Urwin, 1983).

Rokkan identificó los centros y las periferias a dos niveles: internacional y nacional. En cada caso era crucial saber si su relación se establecía por conflicto o por integración, y si el gobierno central podía movilizar o no recursos esenciales a partir de la periferia con vistas al desarrollo de su propio poder político y militar. A nivel internacional, Rokkan puso igualmente de manifiesto centro y periferias, y sus evoluciones.

Según él, hasta 1500, una región central de Europa occidental estaba constituida por el «cinturón de ciudades» *(belt of cities)*, que partía del norte de Italia, pasando por Suiza, Alsacia, Lorena y la región del Rin hasta el Brabante, Flandes y los Países Bajos. Esta región nunca conoció la integracion política, pero la proximidad o la lejanía en relación con este cinturon de Estados-ciudades constituía, a los ojos de Rokkan, una variable crucial en cuanto al desarrollo de los Estados europeos situados al oeste (marítimo), o al este (territorial) de esta «cadena».

Sin embargo, después de 1500, el centro principal de la Europa occidental se desplazó hacia la costa atlantica y el «capitalismo atlántico» se convirtió en centro, no sólo de Europa, sino de la economía mundial naciente, mientras que Italia,

Austria y Alemania se convirtieron en regiones en parte semiperiféricas, y esto durante varios siglos.

Poner el acento en las relaciones centro-periferia había sido un elemento relevante en el pensamiento de Rokkan, al menos desde 1962 (Rokkan y Valen, 1962).

En el curso de los años setenta, algunas de estas ideas centro-periferia fueron resumidas, simplificadas, mezcladas con algunos errores y vulgarizadas por Johan Galtung (1971). Los trabajos de Rokkan se orientaron en sentido opuesto. Buscó una diferenciación entre las condiciones y entre los resultados, pero trabajó igualmente en un «modelo unificador posible» en su texto de 1978 sobre «Territorios, naciones, partidos», tema de esta sección (Rokkan, 1981).

Rokkan delimitó las relaciones centro-periferia según tres aspectos principales –la economía, el territorio y la cultura– y a través de cuatro épocas «preliminares»: la Alta Edad Media (500-900 después de J.C.); la Edad Media (900-1500); la emergencia de una economía mundial (1500-1700); y la consolidación de las monarquías europeas modernas (1648-1789). A propósito de la primera época, puso el acento en las estructuras agrarias, los grados de incorporación territorial en el seno del Imperio Romano y los orígenes étnicos de la población de cada territorio como fuente de su cultura.

Para la economía de la Edad Media, centró su atención en la potencia y la estructura de la red de ciudades de cada territorio; a propósito del territorio, se interrogó sobre la «situación geográfica» relativa al «cinturón de ciudades» –en el interior de, cerca de, o lejos de–; a propósito de la cultura propia de cada territorio, se interrogó sobre el vigor de los escritos en lengua vernácula.

Para la época 1500-1700, y en el caso de cada territorio, subrayó la amplitud del cambio en su situación geopolítica en relación con las penetraciones del capitalismo atlántico; a propósito de la dimensión territorial, investigó la importancia del control de la periferia, de la unificación y de la centralización, y, en cuanto a la cultura, analizó la extensión de la nacionalización de la cultura territorial.

Para su última época preliminar, de 1648 a 1789, sólo indicó una variable, a saber, la supervivencia de las instituciones representativas, en relación con la autoridad absolutista, en el seno de cada territorio.

Determinados por estas «variables preliminares» heredadas a principios del siglo XIX, los Estados de la Europa occidental entraron en una fase de posible edificación acelerada de la nación, influida por tres «variables intermedias» *(intervening process variables)*. Estas últimas eran, para la economía, la naturaleza de las combinaciones de recursos urbano-rurales, en especial las combinaciones comerciales o militares con los recursos rurales. Para el territorio, las presiones hacia la centralización y la unificación, y contra los movimientos hacia la liberación o la secesión. Y, para la cultura, la amplitud de la tensión periferia-centro en el curso de la movilización étnico-lingüística.

Rokkan percibió que un proceso de industrialización, de urbanización y de secularización se superponía a esta fase de edificación de la nación, o la seguía. Este proceso estaba sujeto a otras tres variables intermedias. Estas variables eran, en el nivel de la economía, la rapidez y localización del crecimiento industrial; en el del territorio y del Estado, las presiones con vistas a la expansión imperial y los movimientos para el relajamiento de la tensión y la paz, y, en el nivel de la cultura, la naturaleza de las relaciones Iglesia-Estado, consideradas bajo el ángulo de conflictos, tensiones o posibles alianzas.

Con este conjunto de trece variables preliminares y seis variables intermedias, emprendió Rokkan entonces la tarea de dar cuenta de seis *explicanda*: las variaciones mayores en las estructuras de reacción política (de 1848 a 1950).

Se interesaba por tres tipos de resultados principales:

a) la extensión de los derechos civiles, sobre todo el sufragio (Rokkan había tratado este tema, así como la participación política, en sus textos publicados al menos desde 1960);

b) el desarrollo de alternancias de los sistemas políticos;

c) el desarrollo de alternativas de partidos o de sistemas de partidos.

Localizó estos tres objetos a través de dos fases –«la estructuración de alternativas» y «los alineamientos de masas»– para obtener seis variables explicativas:

a) el encadenamiento y la rapidez de las disposiciones que universalizan los derechos políticos;
b) la frecuencia y la intensidad de las crisis de transición entre sistemas políticos y la importancia de las perturbaciones de naturaleza violenta, tales como las victorias fascistas;
c) el encadenamiento de las diferentes etapas en la formación de las alternativas partidarias;
d) el impacto de la clase y de la cultura en los niveles y los tipos de participación política;
e) el impacto de la clase y de la cultura en las actitudes de las masas hacia el sistema político, consideradas desde el ángulo de su aceptación o su rechazo;
f) el impacto de la clase y de la cultura en la elección de un partido.

Estas 23 variables principales del modelo no se trataron como si fueran continuas entre sí; podían adoptar cada una entre dos y siete valores distintos.

El esquema se elaboraba en varios diagramas y cuadros que mostraban los aspectos específicos de los procesos y configuraciones de las condiciones. «Las combinaciones completas de este esquema –escribió Rokkan (1981, pág. 76)– son demasiado complejas para ser presentadas en este contexto.»

No obstante, incluso en su forma somera, el modelo de Rokkan obtiene algunos éxitos notables al dar cuenta de las seis variables explicativas en los diecisiete países de Europa occidental retenidos en su encuesta.

La generalización del modelo de Rokkan: algunas posibilidades y algunos problemas

Aunque el modelo de Rokkan sólo haya sido aplicado a la Europa occidental, podría serlo, en lo esencial, a otros países, naciones y sistemas políticos. Stein Rokkan lo esperaba y deseaba que su modelo se revisara y reformulara constantemente en función de los datos empíricos con los que se le confrontase.

Esta tarea sigue aún pendiente. Cuando Stein Rokkan organizó la conferencia internacional y, con S. N. Eisenstadt, dirigió y escribió la obra en dos volúmenes *Building States and Nations* (Eisenstadt y Rokkan, 1973), que indicaba esta vía, los resultados eran interesantes pero poco concluyentes en conjunto.

La mayor parte de los colaboradores se atuvieron a sus intereses específicos; el modelo de Rokkan, por su parte, aún no tenía la unidad y la potencia que tendría en 1978; y apenas había empezado la recogida y organización de información económica y social en el plano histórico, destinadas a permitir su puesta a prueba fuera de la Europa occidental. En uno de los volúmenes de la aportación Rokkan-Eisenstadt sólo se incluía una importante bibliografía.

Unos diez años han transcurrido desde entonces. Ya está disponible una información más abundante y de mejor calidad, pero nunca será perfecta. La versión más unificada y más poderosa del modelo de Rokkan, contenida en su manuscrito de 1978, fue publicada en 1982. La encuesta que él emprendió e hizo avanzar desde principios de los años sesenta se levanta ahora ante nosotros como un desafío.

En un primer momento, podría preguntarse si otras regiones, como Europa oriental, África del Norte, Asia del Este, del Sur, del Centro y del Oeste no presentan datos paralelos a las variables preliminares de Rokkan –las estructuras agrarias, el grado de incorporación en algún imperio de una época anterior, así como la composición étnica (y lingüística) de la población.

En el caso de la Europa occidental, Rokkan había buscado estas variables para el periodo que se extiende del 500 al 900 después de J.C. Las seis regiones antes nombradas ostentan una

historia que se remonta a igual lejanía, si no más; lo mismo para México, Perú y Etiopía. Para la mayor parte del África situada al sur del Sahara, acaso no podrían identificarse tales variantes preliminares sino en función de épocas más recientes; en cuanto a los países y regiones en los que el conjunto de la población no se ha instalado hasta mucho más recientemente, como los Estados Unidos, Canadá, Australia, Nueva Zelanda y numerosos países de Iberoamérica, la busca de datos paralelos a las primeras variables de Rokkan deberá quizá ser reformulada, o incluso totalmente abandonada.

Para las tres variables siguientes que Rokkan investigó en la Europa occidental del período 900 a 1500, las comparaciones posibles se hacen más complejas, y el desfase temporal de cualquier paralelismo podría ser más importante. Conviene, sin embargo, preguntarse, para casi todos los países o regiones, si (y cuándo) se ha desarrollado una red de ciudades, cuál era su densidad, y cuál era su potencia en términos de importancia económica.

Del mismo modo, podría ser útil indagar, en el caso de cada territorio sobre el poder de las lenguas y literaturas vernáculas, comparado con el de lenguas imperiales o suprarregionales, como el inglés, el español, el francés, el portugués o el holandés, poder análogo al papel del latín en la Europa medieval. Por supuesto, sería preciso no perder de vista el acelerado ritmo de todos estos desarrollos, comparables en la mayor parte de las regiones fuera de la Europa occidental.

Las mayores dificultades vendrán de la variable esencial geográfico-territorial de Rokkan (para el período 900-1500): el cinturón de ciudades prósperas y más densas, extendidas de Sur a Norte a través de la Europa occidental, desde Italia septentrional a los Países Bajos. Incluso donde puede identificarse una red relativamente fuerte de ciudades en ciertas regiones fuera de la Europa occidental, es sin embargo poco probable que se las encuentre tan intensamente concentradas y extendidas a lo largo de un corredor principal de transporte y de comunicación, de modo semejante al cinturón de ciudades encontrado en la Europa occidental.

Además, se detectan al menos tres diferencias cualitativas.

La mayor parte de las ciudades de la Europa occidental incluidas en el cinturón de ciudades tenían poblaciones integradas en el plano cultural y religioso, que podían formar frente común, prestar juramentos comunes y cooperar con ocasión de reuniones comunitarias. Este rasgo fundamental, según Max Weber (1927), es el que permitió a muchas de estas ciudades acceder a una forma de gobierno autónoma y fortificarse contra todos los gobernantes y detentadores de poder vecinos, laicos o religiosos, al menos por periodos muy largos.

Cerca del eje central del cinturón de ciudades, el autogobierno y los intereses económicos de cada ciudad eran también celosamente guardados frente a todas las demás ciudades y, por consiguiente, el poder de las ciudades en esta región tendía a impedir o a retrasar la integración política, aunque ésta hubiese tenido lugar finalmente en Suiza y los Países Bajos. Fuera de la Europa occidental, parece que haya pocos casos –si acaso hay alguno– semejante a este tipo particular de ciudad.

Estudiar este contraste posible entre la Europa occidental y todas las demás regiones del mundo podría llevar a uno de los tres resultados siguientes:

O bien se descubrirá en una u otras regiones una situación relativamente similar al cinturón de ciudades de la Europa occidental. Si éste es el caso, ¿se estará en condiciones de mostrar que hubo en ellas efectos similares a los que Rokkan ha enumerado para Europa occidental?

O acaso la ciudad de Europa occidental, la red y el cinturón de ciudades fuesen singulares en su género, sin paralelo. En este caso, ¿ha hecho la ausencia de ese factor que los esquemas-tipos del nacionalismo y del desarrollo político nacional sean radicalmente diferentes de todas las variedades que Rokkan encontró en la Europa occidental?

O bien, ¿podría ser que el resto del modelo de Rokkan funcionase bien en algunas regiones, y que el papel del cinturon de ciudades fuese menos importante de lo que daba a entender la formulación provisional de Rokkan? Es la investigación y no la especulación la que responderá a estas cuestiones.

El conjunto de las variables referentes al período 1500-1700 parece sugerir que existen casos paralelos a escala mundial, aunque sean considerables las diferencias en la duración y según el ritmo de desarrollo. En cuanto a la economía, numerosos territorios en el globo han visto su situación geoeconómica cambiar muy aprisa en el curso de los siglos XVI, XVII o XVIII o, más recientemente aún, en el curso del siglo XIX o XX, durante las expansiones sucesivas de la economía mundial. En lo referente al Estado territorial, la amplitud del control de la periferia constituye una importante variable, observable en casi todas partes. La amplitud de la nacionalización de la cultura territorial ha constituido igualmente un problema mayor y cada vez mejor estudiado en numerosos países.

En cambio, las últimas de las trece variables iniciales de Rokkan parecen ser, una vez más, particulares de la Europa occidental. Pues el acento que pone en la supervivencia de las instituciones representativas durante el período comprendido entre 1648 y 1789 remite a elementos tales como las reuniones de los Estados, las asambleas políticas imperiales o provinciales, y acaso también los consejos municipales y el autogobierno municipal.

Existen muchos datos paralelos a estos últimos en la historia de las colonias americanas –las cuales se convirtieron en los Estados Unidos–, en el Canadá, en Australia, quizás en África del Sur y, más tarde, en Nueva Zelanda, y en los Cabildos de ciertos lugares de Iberoamérica (Domínguez, 1970). El que hayan existido alguna vez, en el sentido en que Rokkan lo entiende, unas instituciones representativas, y menos aún si han sobrevivido en Asia, en África negra, en el mundo árabe-musulmán, e incluso en la mayor parte de la Europa oriental, parece mucho menos cierto y, en el mejor de los casos, exigirá muchas investigaciones.

En suma, once de entre las trece variables iniciales de Rokkan parecen aplicables en gran medida fuera de la Europa occidental, pero los dos restantes parecen de un empleo más dudoso en un contexto más vasto. En más de una investigación de algunos casos paralelos posibles según estas dos variables,

acaso sea necesario que el nuevo análisis teórico y la búsqueda empírica utilicen otras variables apropiadas para reemplazar a estas dos en el contexto de conjunto del modelo de Stein Rokkan.

¿Y qué ocurre con las seis variables intermedias de Rokkan? ¿En qué medida podrán generalizarse más allá de la Europa occidental?

Las tres primeras variables, que tratan de la elaboración acelerada de la nación, parecen prestarse fácilmente a una aplicación de dimensión mundial: en el plano de la economía, la naturaleza de las combinaciones de recursos urbano-rurales; en el plano de la ciudad, las presiones hacia la centralización y la unificación; y, considerada la cultura y el lenguaje, la amplitud de la tensión periferia-centro.

Del mismo modo, el segundo conjunto de tres variables intermedias, que giran alrededor de la urbanización, la industrialización y la laicización, se encuentran también en numerosos países que no son de Europa occidental: en el plano de la economía, la rapidez y la situación del crecimiento económico; en el plano de la política, las presiones para la expansión imperial del Estado territorial; y en el plano de la cultura, las relaciones entre organizaciones religiosas y el Estado que corresponden a las variantes de las relaciones Iglesia-Estado localizadas en la historia de la Europa occidental.

En resumen, de las dieciséis variables iniciales de Rokkan, catorce pueden aplicarse en todas las regiones del mundo, mientras que solamente dos pueden resultar particulares de Europa occidental y omitirse o ser reemplazadas por otras.

Finalmente, las seis «variables a explicar» *(output variables)* del modelo de Rokkan deberían ser de interés mundial. Sus tres primeras variables a explicar apuntan a la estructuración de alternativas políticas. Intentaba explicar en ellas cómo se articulaban las etapas hacia la universalización de los derechos políticos. En sus propios trabajos, esta cuestión se había centrado en gran parte en la extensión del sufragio entre 1848 y los años 1950.

Pero en lo referente a los países fuera de la Europa occiden-

tal, la participación legal en el sostenimiento del gobierno podría ser solamente un aspecto menor de la cuestión, y el derecho de organizarse y hacer libremente campaña en oposición a las elites dominantes y a los gobiernos actualmente instalados podría ser de la mayor importancia, pero eso también podría encajar con su noción de «derechos políticos».

Su segunda variable a explicar, la frecuencia e intensidad de las crisis de transición entre sistemas políticos alternativos, incluida la amplitud de las perturbaciones violentas, es innegablemente pertinente para numerosos países en el mundo.

La tercera variable a explicar, sobre las etapas en la formación de las alternativas partidarias y, por consiguiente, de los sistemas de partidos, es una tarea que deriva de la explicación política y, acaso, de la predicción, en los países en los que tales sistemas de partidos existen, o han existido, o cuya emergencia parece probable.

Las tres últimas «variables a explicar» de Rokkan tratan del alineamiento de las masas, que era a sus ojos una consecuencia de esta estructuración de alternativas políticas a la cual se referían las tres primeras variables a explicar. Una vez más, estas tres últimas variables –el impacto de la clase y de la cultura en los niveles y los tipos de participación política, en las actitudes hacia el sistema político, aceptación o rechazo de este último, y en la elección de un partido– son aplicables a la mayoría de los países.

Así el modelo de Rokkan, alineando en total 22 variables, de una notable eficacia para la Europa occidental, debería mostrarse a la altura de una generalización de alcance mundial, que no obligase a modificar, omitir o reemplazar sino dos variables. Esta tarea intelectual no será insuperable.

Unificar las dos estrategias: archivar datos a largo plazo sobre el desarrollo político nacional

En el estadio de la generalización, el modelo de Rokkan seguirá acaso exigiendo más datos mundiales sobre los factores

comunes al desarrollo del nacionalismo y de los sistemas políticos nacionales. Serían necesarios, sobre todo, más datos y estudios de casos en los campos de la comunicación social, de la movilización social, y de la integración social y política, al tiempo que datos y estudios a escala mundial construidos sobre las veintidós variables de base del modelo de Stein Rokkan.

Podrían igualmente almacenarse datos sobre la evolución de la emancipación de pueblos antes desheredados; la consolidación de cada lengua popular acompañada de sus primeros diccionarios y gramática; la primera selección de un folklore popular; el principio de una literatura y de una historia nacionales; el desarrollo de las posibilidades de crédito, dirigidas esencialmente por y para los miembros de ese pueblo, país o grupo étnico particular; y mucho más aún (Deutsch, 1975).

Archivar estos datos a largo plazo sobre el desarrollo del nacionalismo y de los sistemas políticos nacionales sería no solamente un memorial digno de Stein Rokkan, sino, al mismo tiempo, un instrumento decisivo para el tipo de investigación comparativa internacional, al avance de la cual tanto ha contribuido Stein Rokkan.

CAPÍTULO 12

EL RETORNO DEL BASTÓN, SOBRE LA ASCENSIÓN DEL NACIONALISMO

por

Isaiah Berlin

I

El florecimiento de las estudios históricos en el siglo XIX ha transformado los puntos de vista de los hombres sobre sus orígenes y los ha hecho conscientes de la importancia del crecimiento, del desarrollo y del tiempo. Esta nueva conciencia histórica tenía causas numerosas y diversas. Entre estas causas se pone a menudo la rápida y profunda transformación de la vida y el pensamiento humanos en Occidente, transformación debida a un progreso incomparable de las ciencias de la naturaleza desde el Renacimiento, al impacto de la técnica sobre la sociedad y, en particular, al desarrollo industrial. La cristiandad unida se ha desintegrado y han aparecido nuevos Estados, nuevas clases, nuevas formas sociales y políticas, y ha empezado la búsqueda de orígenes, de razas, de vínculos o el retorno a un pasado real o imaginario.

Todo esto culminó en el acontecimiento más considerable de todos: la Revolución francesa, que hizo explotar, o al menos alteró profundamente, algunos de los más sólidos presupuestos

y conceptos en nombre de los cuales habían vivido los hombres hasta entonces. Estos acontecimientos aguzaron la conciencia del cambio e impulsaron a los hombres a buscar sus leyes.

Estas evidencias no necesitan ser repetidas, ni su corolario, no menos llano, según el cual las teorías que pretendían explicar el cambio en el pasado no podían atrincherarse en el; si eran válidas, debían aplicarse igualmente al porvenir. La profecía, que había sido hasta entonces una provincia de la religión y especialidad de los místicos y los astrólogos, dejó de estar acantonada en la interpretación de los libros apocalípticos de la Biblia –las cuatro bestias del libro de Daniel o el Apocalipsis de san Juan– y de otras regiones ocultas, y entró en el campo de los filósofos de la historia y de los fundadores de la sociología. Parecía razonable abordar el cambio histórico con las nuevas y potentes armas que acababan de abrir las puertas a los secretos del mundo exterior de tan asombrosa manera.

Todo esto no fue sólo un sueño. Algunos de los profetas historiadores de los siglos XVIII y XIX, incluso de entre los más visionarios, mostraron que tenían un contacto con la realidad mayor que sus predecesores teólogos. Algunos pensadores de la Ilustración eran optimistas, otros tenían menos esperanza. Voltaire y Rousseau tenían ambos una idea muy clara de los diferentes mundos que esperaban, pero se preguntaban si la locura humana y el vicio permitirían alguna vez el advenimiento de ese mundo. Melchior Grimm pensaba que se necesitarían siglos para mejorar la naturaleza humana. Turgot y Condorcet eran más confiados: Condorcet estaba seguro de que la aplicación de las matemáticas –especialmente de las estadísticas– a la política social inauguraría el reinado de la verdad, de la felicidad y de la virtud, enlazadas por una cadena indisoluble, y sellaría el final del reinado de la crueldad, la miseria y la opresión, por las que los reyes y los sacerdotes y sus malignas criaturas habían dominado a la humanidad desde hacía tanto tiempo.

Las convicciones de estos hombres no eran absurdas. Los nuevos métodos científicos daban verdaderamente nuevos poderes a los que sabían organizar y racionalizar la nueva sociedad. El mundo mejor que Condorcet concebía en la oscuridad

de su prisión era, desde luego, el mundo de los «sofistas (los hombres racionales de Condorcet), de los economistas y de los calculadores», del que Burke, que había percibido igualmente su emergencia, se había quejado tres años antes.

Esta gran mutación se produjo, en efecto, aunque sus consecuencias fueran muy diferentes del sueño de Condorcet. Así, Saint-Simon, discípulo de Condorcet, a comienzos del siglo XIX, predijo correctamente que la ciencia aplicada, las finanzas y la organización industrial iban a desempeñar juntas un papel revolucionario, y con mayor precisión aún, que la propaganda religiosa cedería espacio a una propaganda secular a la que artistas y poetas servirían como habían servido a la gloria de la Iglesia. Y escribió capítulos líricos pero verdaderamente proféticos, sobre el crecimiento del poder humano, especialmente sobre la naturaleza.

Su secretario y colaborador, Auguste Comte, juzgó que para culminar esta mutación sería necesaria una especie de religión secular, organizada por una Iglesia autoritaria dedicada a la racionalidad y ni liberal ni demócrata.

Los acontecimientos han confirmado sus visiones. En nuestro siglo, unos movimientos políticos y sociales se han transformado en cuerpos monolíticos. Éstos someten a sus miembros a una disciplina total y son dirigidos por un clero secular que pretende la autoridad absoluta, tanto espiritual como práctica, en nombre de un conocimiento científico único de la naturaleza de los hombres y de las cosas.

Esta transformación se ha producido, en efecto, y con una amplitud que ninguno de los más fanáticos hacedores de sistemas hubiera podido imaginar. Fue justamente reflejada por los padres de la ciencia-ficción, Verne y H. G. Wells. Julio Verne se limitó a predecir brillantemente los futuros descubrimientos técnicos y las invenciones. Wells era el último moralizador de la Ilustración y creía, pues, que la enorme masa de prejuicios, de ignorancia y de superstición, así como las normas absurdas y represivas que la sostienen, normas económicas, políticas, raciales y sexuales, serían destruidas por la nueva elite de los planificadores científicos.

Esta actitud, que parecía prosaica e inhumana a los románticos victorianos, Carlyle, Disraeli o Ruskin, inquietaba incluso a un racionalista como John Stuart Mill, quien creía en el método científico, pero percibía que las disposiciones autoritarias de Auguste Comte amenazaban la libertad individual y el gobierno democrático; se encontraba así aprisionado en un conflicto de valores que nunca fue capaz de resolver.

«El gobierno de las personas será reemplazado por la administración de las cosas»: esta fórmula saint-simoniana era común a Comte y a Marx. Marx estuvo convencido que esto se realizaría, impuesto por el motor de todo cambio social: las fuerzas productivas, según las relaciones que su situación determinaba, que estaban enmascaradas por relaciones sociales superficiales, es decir, la «superestructura».

Ésta comprendía las instituciones jurídicas y sociales así como las ideas, las ideologías, que conscientemente o no defendían el *statu quo;* dicho de otro modo, el poder de la clase dominante sobre las víctimas del sistema. Al final resultarían victoriosas las verdaderas fuerzas históricas progresistas.

Nadie puede negar que Marx, cualesquiera que fueran sus errores, diagnosticó incomparablemente la tendencia activa –la concentración y la centralización de la empresa capitalista–, la inexorable tendencia económica hacia el crecimiento, entonces embrionario, y la exacerbación de los conflictos sociales y políticos que resultaba de ello. Se aplicó igualmente a hacer caer las máscaras conservadoras y liberales, patrióticas y humanitarias, religiosas y éticas, tras las cuales se disimulaban las manifestaciones más brutales de estos conflictos y sus corolarios sociales y políticos.

Fueron éstos verdaderos pensadores proféticos, y hubo otros. Bakunin, espíritu no sistemático y crítico, predijo de manera más precisa que su gran rival Marx en qué condiciones harían su revolución los más desheredados. Comprendió que había pocas posibilidades de que se produjese en las sociedades más industrializadas, que estaban en la curva ascendente del progreso económico, y que, por el contrario, tendría lugar allí donde la mayoría de la población estaba cerca del nivel de

subsistencia y tenía poco que perder de un trastocamiento, es decir, en los países más retrasados, habitados por campesinos desesperadamente pobres, allí donde el capitalismo era más débil: España, Rusia. Esta doctrina fue más tarde reformulada por marxistas como Parvus (Helphand) y Trotsky sin que se mencionase su inspiración anarquista.

Eran los optimistas. Los primeros pesimistas aparecieron a principios de los años 1830. En 1832 Heine, el poeta, advirtió a los franceses que un buen día sus vecinos alemanes, inflamados por una mezcla de metafísica absoluta, recuerdos y resentimientos históricos, fanatismo, fuerza salvaje y furia, iban a asaltarlos y destruirían los grandes monumentos de la civilización occidental: «Kantianos implacables (...) armados con hachas y espadas van a labrar el suelo de nuestra vida europea con el fin de erradicar el pasado (...); surgirán fichteanos en armas» y no serán detenidos ni por el miedo ni por la corrupción, «como aquellos primeros cristianos a los que no podía doblegar ni la tortura ni el placer».

Los discípulos de Schelling serán los más terribles, los filósofos de la naturaleza, aislados y fuera de alcance tras los muros de sus ideas fijas, y que se identifican con las fuerzas elementales «de los poderes ocultos del antiguo panteísmo germánico». Cuando se suelte a estos bárbaros intoxicados de metafísica, que se guarden los franceses: la Revolución francesa parecerá en comparación, un apacible idilio.

¿Y quién puede decir que eso no ha sucedido, incluso de manera más horrible aún de lo imaginado por Wagner en sus momentos más siniestros? Algunos decenios más tarde, Jacob Burkhardt anunció que era inevitable que un complejo militar-industrial dominase, o en todo caso pudiese dominar, a los decadentes países de Occidente. A esto se añadieron los temores de Max Weber, todas la tenebrosas utopías de Zamiatín, Aldous Huxley, Orwell y todos los Casandra semihumoristas, semiprofetas, que hielan la sangre. Algunos de estos vaticinios fueron verdaderas predicciones; otros, los de los marxistas o de los neopaganos francófobos, se han realizado parcialmente.

Estos diagnósticos y estos pronósticos lograron designar la

dirección que tomaba la sociedad occidental. Hubo también todas esas utopías, olvidadas con razón –desde Platón hasta Fourier, Cabet, Bellamy o Hertzka– y embalsamadas en las más voluminosas historias de las doctrinas socialistas. Existieron, por otra parte, visiones liberales y tecnocráticas, o neomedievales, basada una en un retorno a la «*Gemeinschaft*» precapitalista y preindustrial, y la otra, por el contrario, en la construcción de un solo mundo tecnocrático y saint-simoniano.

Pero en este muestrario de futurología apoyada en estadísticas serias y mezclada con imaginación visionaria, se encontró un movimiento que dominó lo esencial del siglo XIX y al que no se predijo futuro alguno importante, un movimiento que se nos ha hecho tan familiar, tan decisivo para las naciones mismas y en sus relaciones, que sólo a costa de un esfuerzo podemos imaginar un mundo en el que este movimiento no hubiera desempeñado algún papel.

Su existencia y su poder (particularmente fuera del mundo anglófono) nos parecen hoy tan evidentes que se nos antoja raro tener que atraer la atención sobre él como ejemplo de un fenómeno que los profetas, antes de nosotros e incluso hoy, ignoran casi totalmente; y en el último caso, con fatales consecuencias para ellos y para los que los creen. Este movimiento es el nacionalismo.

II

Ningún pensador político o sociólogo del siglo XIX ignoraba que el nacionalismo era el movimiento dominante de su época. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo –de hecho hasta el fin de la Primera Guerra Mundial– se le suponía en declive. La conciencia de la identidad nacional es acaso tan antigua como la conciencia social misma, pero el nacionalismo, a diferencia del sentimiento tribal y de la xenofobia a los que se asemeja sin confundirse, parece haber apenas existido en los tiempos antiguos o clásicos. Había otros focos de lealtad colectiva.

El sentimiento nacional parece emerger a finales de la Edad

Media, especialmente en Francia, en defensa de las costumbres y los privilegios municipales, regionales y corporativistas; luego, evidentemente, de los Estados y, finalmente, de la nación misma contra la intrusión de un poder exterior –la ley romana o la autoridad papal– o contra otras formas de universalismo –la ley natural u otras pretensiones de autoridad universal. Su aparición como doctrina coherente podría datarse probablemente en el tercer tercio del siglo XVIII y situarse en Alemania, en particular a través de las nociones de «*Volksgeist*» y de «*Nationalgeist*», en los escritos de un filósofo y poeta muy influyente, Johann Gottfried Herder.

Todo esto se remonta a principios del siglo XVIII, e incluso antes, y en todo caso en Prusia, donde este fenómeno creció y desde donde se difundió. Herder estaba convencido de que, entre las necesidades elementales de los hombres, la de pertenencia a un grupo era tan vital como el alimento, la procreación o la comunicación. Con más fervor y más imaginación que Burke, y con una profusión de ejemplos históricos y psicológicos, explicó que cada comunidad humana tenía su forma y su estructura únicas. Sus miembros nacían en el seno de una tradición que moldeaba sus ideas en grado no menor que su desarrollo físico y emocional. Para él, en efecto, las distinciones entre razón, imaginación, emoción y sensación, eran en gran parte artificiales.

Existía en cada comunidad identificable una estructura histórica central cuyo desarrollo caracterizaba la vida y la actividad de la comunidad y, en su época, esta comunidad era la nación. Las costumbres privadas y públicas de un aleman, la canción alemana, la legislación alemana, formaban un genio colectivo que no puede reducirse a ningún autor individual y que ha creado los mitos y las leyendas, las baladas y las crónicas, y ese genio tenía la misma esencia que lo que había dado su estilo a la Biblia de Lutero o inspiraba las artes, las técnicas, las imágenes y las categorías de pensamiento de los alemanes de su tiempo.

La manera de hablar, de vestirse o de comportarse de los alemanes estaba más cerca de la manera en que edificaron sus

catedrales u organizaron su vida pública –es una esencia alemana, una estructura identificable, una cualidad– que de lo que los separaba de estas mismas actividades tal como las practicaban los chinos o los peruanos.

Las costumbres de los hombres, sus actividades, sus maneras de vivir, las artes, las ideas, no tenían y no podían extraer su valor de criterios intemporales, aplicables a todos los hombres y a todas las sociedades, independientemente de la época y del lugar, como enseñaba la Ilustración francesa, sino que extraían su valor de sí mismas siendo expresión de la vida local, regional, nacional, que les era más sensible que a cualquier otro grupo.

He aquí por qué se debilitan los hombres en el destierro y tal es el objeto perdido al que aspira la nostalgia *(«la plus noble des souffrances»)*. Para comprender la Biblia, se necesitaba vivir imaginativamente la vida de los pastores de Judea; para comprender los *eddas*, vivir la lucha salvaje de los bárbaros nórdicos contra los elementos. Todo lo que tenía valor era único.

El universalismo, al reducir todo al mínimo común denominador, supuesto como propio de todos los hombres de todos los tiempos, vaciaba las existencias y los ideales del contenido singular que los vivificaba. De ahí viene la implacable cruzada de Herder contra el universalismo francés, y de ahí deriva su concepción y su glorificación de las individualidades culturales –india, china, nórdica, hebraica– y su odio hacia los grandes niveladores, César y Carlomagno, los romanos, los caballeros cristianos, los imperialistas y los misioneros británicos, que eliminan las culturas indígenas y las sustituyen por las suyas, histórica y espiritualmente extrañas y opresivas.

Herder y sus discípulos creían en la coexistencia pacífica de múltiples y diversas formas de vida nacionales, siendo lo mejor la mayor diversidad. Bajo el impacto de las invasiones francesas, revolucionarias y después napoleónicas, la autonomía cultural y espiritual, que Herder tanto había defendido, se transformó en autoafirmación nacionalista amarga y agresiva.

Es difícil conocer las causas del cambio cultural y de las actitudes nacionales. El nacionalismo es una inflamación de la conciencia nacional que puede ser, y lo ha sido a veces, toleran-

te y pacífico. Resulta con frecuencia de una herida, de una especie de humillación colectiva. Acaso sea lo que se produjo en los países alemanes porque habían permanecido al margen del Renacimiento.

El final de siglo XVI, época de una gran expansion que estaba lejos de tocar a su fin, incluso en Italia donde la cultura había alcanzado una incomparable cumbre cien años antes, estuvo marcado por un formidable impulso de actividad creadora en Francia, Inglaterra, España o los Países Bajos. En comparación, las ciudades alemanas, ya hubieran permanecido bajo el imperio de Viena o fuera de su órbita, eran profundamente provincianas. No sobresalían sino en la arquitectura y acaso en la teología protestante.

La terrible devastación de la Guerra de Treinta Años agrandó, ciertamente, ese foso cultural. Ser objeto del desprecio o de la tolerancia paternalista de unos vecinos orgullosos es una de las experiencias más traumatizantes que pueden sufrir individuos o sociedades. Como reacción, al menos en la mitad de los casos, esto empuja a exagerar patológicamente las virtudes propias, reales o imaginarias, a concebir resentimiento, a ser hostil hacia los orgullosos, los dichosos y los prósperos. En lo esencial, ese fue el sentimiento alemán hacia el Occidente, especialmente hacia los franceses, en el siglo XVIII.

Los franceses dominaban política, cultural y militarmente, el mundo occidental. Los alemanes, humillados y vencidos, en especial los prusianos orientales, tradicionalistas, religiosos y económicamente retrasados, maltratados por los administradores franceses que había importado Federico el Grande, reaccionaron como el regreso del bastón en la teoría de Schiller, levantándose violentamente y rechazando su pretendida inferioridad. Se atribuyeron, en su fuero interno, cualidades muy superiores a las de sus verdugos. Compararon su profunda vida espiritual, su profunda humildad, su búsqueda desinteresada de los verdaderos valores –sencillo, noble, sublime– con la de los franceses ricos, mundanos, satisfechos, corteses, sin corazón y moralmente vacíos.

Este humor subió hasta la fiebre durante la resistencia nacio-

nal a Napoleón y fue, de hecho, el ejemplo original de la reacción de una sociedad retrasada y explotada, en todo caso tutelada, y que, herida por la inferioridad aparente de su estatuto, se volvía hacia los triunfos reales o imaginarios de su pasado, y se embriagaba con su cultura nacional.

Los que no pueden enorgullecerse de grandes logros políticos, militares o económicos, o de una gran tradición artística o de pensamiento, intentan reconfortarse y fortalecerse en la libre facultad creadora de su espiritualidad, inalterada por los vicios del poder y el refinamiento.

Mucho hay de esto en los escritos de los románticos alemanes, y seguidamente en los eslavófilos, y en muchos fanáticos del sentimiento nacional en la Europa central, en Polonia, en los Balcanes, en Asia o en África. De ahí viene el que sea importante, para los pueblos que se sienten inferiores, tener un gran pasado, real o imaginario, pues es la promesa de un porvenir aún más glorioso. Si no puede invocarse un pasado así, entonces será su misma ausencia el fundamento del optimismo. Se dirán entonces: por primitivos, pobres e incluso bárbaros que seamos hoy, nuestro gran retraso es el signo de nuestra juventud, de nuestra intacta vitalidad; heredamos el porvenir al que no pueden aspirar las viejas naciones en declive, gastadas y corrompidas, tullidas por su famosa superioridad.

Este tema histórico resonó entre los alemanes, después entre los polacos, los rusos, y en los numerosos Estados y las numerosas naciones que estiman que aún no han desempeñado su papel (pero que van a hacerlo pronto) en el drama grandioso de la historia.

III

Esta actitud, común a casi todas las naciones en desarrollo, es hoy evidente, incluso a los ojos de los más ignorantes. Pero en el siglo XIX, que fue la época de la profecía política, cuando se escrutaba el porvenir a través de telescopios históricos, sociológicos y filosóficos, no fue evidente en absoluto. Los grandes

maestros no predijeron la proliferación del orgullo nacional y, de hecho, no la vieron venir en modo alguno.

Hegel, al poner el acento sobre las naciones «históricas» por oposición a las naciones «no históricas», se mostró sin duda complaciente con la Europa occidental y nórdica y halagó la ambición de los que buscaban la unidad y la potencia alemana y nórdica; pero no era menos hostil que Metternich al nacionalismo salvaje, violento y emocional de los estudiantes francófobos y antisemitas, a su chauvinismo y sus autos de fe, excesos que le parecían tan bárbaros como a Goethe, el cual había prohibido a su hijo batirse contra los franceses.

Atribuir a las obras de Hegel el nacionalismo brutal que algunos autores alemanes extrajeron de él es verdaderamente injusto. Ni siquiera los primeros chauvinistas fanáticos –los Jahn, Arndt, Goerrese, y Fichte, en efecto, que es en parte responsable de esta atmósfera, por sus himnos sobre la pureza de la lengua y su misión liberadora– consideraban que el nacionalismo dominaría la historia de Europa y, menos aún, la historia de la humanidad.

Combatían para liberar sus naciones del dominio de dinastías incapaces y de la influencia extrajera o escéptica. Jahn, Arndt y Körner son nacionalistas alemanes pero no son teorizadores del nacionalismo; ni, sobre todo, profetas de su reinado universal; evidentemente, unas naciones dominadas no podrían concebir esto.

En el fondo, los racionalistas y los liberales, y por supuesto los primeros socialistas, ignoraron el nacionalismo. Para ellos era sólo signo de inmadurez, una reliquia irracional o una vuelta retrógrada a un pasado bárbaro: fanáticos como Maistre (tan ultramontano que fue uno de los primeros integralistas), Fries, Gobineau, Houston Stewart Chamberlain, Wagner o, más tarde, Maurras, Barrès, Drumont, no son tomados en serio hasta el *affaire* Boulanger y el *affaire* Dreyfus; estos *affaires*, a su vez, se consideran aberraciones, nacidas de la atmósfera anormal consecutiva a una derrota, y que se borrará una vez más ante el buen sentido, la razón y el progreso.

Estos pensadores, que buscaban el poder en el pasado, no

jugaban a videntes: con diferentes grados de pesimismo, pretendían hacer revivir un carácter nacional que había sido minado, acaso fatalmente, por el enemigo –los liberales, los francmasones, los científicos, los ateos, los escépticos, los judíos. A costa de un formidable esfuerzo algo podría salvarse todavía. Pero pensaban que lo que había que rechazar ante todo eran estas tendencias destructoras que minaban el carácter nacional, subían en potencia y ocupaban el terreno, y que así se preservarían al menos algunos islotes de pureza, de fuerza y de vida auténtica. Gobineau es el más pesimista del lote, y de todos modos, se interesa más por las razas que por las naciones; Treitschke es el más optimista, siendo ambos sin duda representativos de su temperamento nacional.

En cuanto a Marx y Engels, apenas necesito repetir que las clases sociales, estructuradas por la división y la acumulación del capital y la lucha entre estas clases eran, para ellos, el motor del cambio histórico. El nacionalismo, como la religión, es un fenómeno transitorio, un producto de la dominación burguesa, una de las armas ideológicas utilizadas contra el proletariado. Si penetra demasiado a menudo en las masas, es en cuanto «falsa conciencia» que les enmascara su verdadera condición y los alimenta de ilusiones engañosas y consoladoras sobre su triste suerte.

Cuando haya desaparecido lo que las engendraba –la lucha de clases–, el nacionalismo, como la religión, se evaporará al mismo tiempo que otras ilusiones, poderosas en política pero que no son sino un estadio de la historia. Puede tener su influencia propia, como tantos de esos subproductos de la evolución de las fuerzas productoras, pero no sobrevivirá a la destrucción de su causa principal, el sistema capitalista.

Este principio se convirtió en dogma para todo marxismo. Por grandes que fuesen las divergencias en otros casos, fue un punto común, desde el gradualismo pacífico de Eduard Bernstein hasta la extrema izquierda del partido bolchevique. Pensar que el nacionalismo era una ideología burguesa reaccionaria equivalía a creer que estaba condenado. Como máximo, podía considerarse que los levantamientos nacionales de los coloniza-

dos contra sus señores imperialistas iban en el sentido de la historia y constituían un primer paso hacia la revolución socialista que no estaba muy lejana.

No obstante, un levantamiento nacional era una cosa y el nacionalismo otra. Esta convicción es la que explica que la izquierda internacionalista, dirigida por Lenin, Karl Liebknecht y sus amigos, quedase tan decepcionada y tan indignada cuando los partidos socialistas de los países beligerantes, en lugar de proclamar la huelga general que habría impedido la guerra en 1914, apoyaron la causa nacional y fueron a la guerra unos contra otros. He aquí por qué Rosa Luxemburg protestó contra la formación de un Estado nacional polaco al final de la guerra. La Revolución de octubre, hay que reconocerlo, fue verdaderamente antinacionalista.

La diferencia que se ha establecido a veces entre Lenin, auténtico portavoz del sentimiento ruso, y el cosmopolitismo de Trotsky, Zinoviev o Radek, no tiene fundamento alguno. Lenin consideraba que la Revolución rusa, rompiendo el eslabón más débil del capitalismo, preparaba la revolución mundial, puesto que, según la convicción de Marx y Engels, el comunismo en un solo país no podía sobrevivir. Los acontecimientos se desviaron pero la doctrina no se modificó sino bajo Stalin. Los primeros bolcheviques eran verdaderamente antinacionalistas de temperamento: hasta el punto de que los críticos literarios bolcheviques rivalizaban en denigrar sus glorias literarias nacionales –Puchkin, por ejemplo– a fin de afirmar su desdén por la tradición nacional, ese valor burgués fundamental.

Esta tendencia reinaba también entre los dirigentes de las revoluciones comunistas abortadas que siguieron, en Hungría y en Munich. «Chauvinista» y «nacionalista» se convirtieron en insultos y sirvieron de símbolo integrador para los que tenían el fin de aplastar los movimientos autonomistas de las provincias alógenas del antiguo imperio ruso. Pero pronto pasó la auténtica fase internacionalista. Todas las revoluciones y alteraciones siguientes tuvieron una componente nacionalista. Los teorizadores marxistas atribuyeron la ascensión del fascismo y del nacionalsocialismo a una resistencia última, extremada y deses-

perada que, en estos países, oponía el capitalismo a la ineludible victoria del socialismo internacional. Subestimar sistemáticamente la fuerza de los nacionalismos autoritarios y totalitarios y su triunfo en la Europa central y del nordeste, en la península Ibérica y en otras partes, derivaba de un mal cálculo de origen ideológico.

Las políticas económicas autárquicas que siguieron a la gran crisis de 1931, en la cual era plausible ver las contradicciones internas del sistema capitalista alcanzar su punto culminante, fueron, entre otras cosas, una forma aguda de nacionalismo económico que sobrevivió a sus causas presuntas y obstruyó así el progreso de la Ilustración, fuera liberal o socialista. Lo que sucedió en numerosos países descolonizados de Asia y de África pareció confirmar la visión según la cual, desde los años 1920, no podía triunfar en el mundo de la posguerra un movimiento socialista u otro, si no iba acompañado no solamente del antiimperialismo, sino también de un vigoroso nacionalismo.

IV

La ascensión del nacionalismo es hoy un fenómeno mundial, sin duda el factor más determinante en los Estados jóvenes y, en ciertos casos, entre las minorías de las viejas naciones. En el siglo XIX, ¿quién habría predicho la aparición de un nacionalismo fuerte en el Canadá, en el Paquistán (la idea misma de la existencia del Paquistán habría encontrado un escepticismo considerable entre los dirigentes nacionalistas de la India hace cien años), o en el País de Gales, en Bretaña, en Escocia y en el País Vasco?

Acaso sea, por decirlo así, un automatismo psicológico que acompaña a todo acto que libera de un poder extranjero –una reacción natural, conforme a la teoría del «retorno del bastón» de Schiller, porque una sociedad que posee atributos nacionales tiene ese reflejo contra la opresión y la humillación–. En la mayor parte de los casos, la aspiración a la independencia nacional se mezcla con una resistencia a la explotación.

Este tipo de nacionalismo es, quizá, tanto una forma de lucha social y de resistencia de clase como una pura afirmación nacional, y crea un contexto en el que unos hombres prefieren ser mandados, incluso duramente, por miembros de su religión, de su nación o de su clase, antes que estar bajo la tutela, por benévola que sea, de señores de otro país, de otra clase o de otro medio.

Así, puede ser que ninguna minoría que haya preservado su tradición cultural o sus características religiosas o raciales pueda tolerar indefinidamente la idea de permanecer eternamente como una minoría gobernada por una mayoría que tiene otros puntos de vista y otras costumbres. Y esto explica, en efecto, la reacción de orgullo herido, o el sentimiento de injusticia colectiva, que anima al sionismo o a su reflejo inverso, el movimiento palestino, o de las minorías étnicas como los negros en los Estados Unidos, los católicos irlandeses en el Ulster, los nagas en la India y muchos otros movimientos semejantes.

Sin duda, el nacionalismo contemporáneo sólo aparece ya pocas veces en su pura forma romántica, la de Italia, de Polonia, de Hungría a principios del siglo XIX, y está mucho más vinculado a reivindicaciones sociales, religiosas y económicas. Es, sin embargo, innegable, que se trata aquí de algo profundamente nacionalista.

Lo que resulta aún más inquietante (y pocas veces fue previsto, si alguna vez lo fue, hace un siglo), es que los odios raciales parecen ser el núcleo de las más odiosas manifestaciones de esta emoción colectiva violenta: masacres o cuasi-genocidios en la India, en el Sudán, en Nigeria y en Burundi, muestran que, cualesquiera que sean, además, las causas de estas situaciones explosivas, tienen un núcleo nacional o racista, que otras causas inflaman pero no pueden inventar, y sin el cual no alcanzan su masa crítica social o política. Un nacionalismo apasionado parece condición *sine qua non* de las revoluciones contemporáneas.

Cualquiera que sea la explicación de este fenómeno que, a su manera, es tan amenazador como otros peligros que planean sobre la humanidad –la contaminación, la superpoblación, el

holocausto nuclear–, su ascensión es incompatible con esas ideologías del siglo XIX en las cuales la raza, la nacionalidad o incluso la cultura importaban menos que la clase o la competición económica, y los factores psicológicos y antropológicos menos que los factores sociológicos y económicos.

Sin embargo, sobre estos principios fue como se anunció el nacimiento de una sociedad racional, fundada sobre el individualismo liberal o sobre la centralización tecnocrática. Las revueltas inesperadas, diferentes pero todas nacionalistas, que tuvieron lugar en las sociedades comunistas actuales –de la insurrección húngara de 1956 al nacionalismo y al antisemitismo en Polonia, y en la misma Unión Soviética– parecen, y es lo menos que puede decirse, debilitar la tesis marxista ortodoxa.[1]

1. La actitud de los fundadores del marxismo hacia el patriotismo nacional o local, los movimientos nacionalistas, la autodeterminación de los pequeños Estados, no presenta duda.

Independientemente de lo que implicaba su teoría del desarrollo social, su actitud es totalmente clara, ya sea ante la resistencia que los daneses oponían a Prusia a propósito del Schleswig-Holstein, ante la lucha italiana por la unidad y la independencia (cuando los despachos de Marx al New York Times diferían tanto de las posiciones proitalianas de Lassalle), ante los esfuerzos que hacían los checos para proteger su cultura de la hegemonía alemana, e incluso sobre las consecuencias de la guerra franco-prusiana.

El texto en el que el dirigente anarquista James Guillaume acusa a Marx de haber apoyado el pangermanismo sólo es un absurdo fragmento de propaganda de la guerra 1914-1918. Como otros historicistas, al creer en un progreso único y universal de la historia, Marx consideraba que las lealtades nacionales y regionales expresaban la resistencia irracional de formas poco desarrolladas que la historia convertiría en obsoletas. En este sentido la civilización alemana (y la organización de los trabajadores en su seno) era testimonio de un estadio de desarrollo más avanzado (abiertamente capitalista) que, por ejemplo, la cultura danesa, bohemia y cualquier otra «*Kleinstaaterei*»

Era deseable, igualmente, desde el punto de vista del movimiento obrero internacional, que los alemanes, cuyas organizaciones obreras eran mejores, triunfasen sobre los franceses, estorbados por el proudhonismo, el bakunismo, etc. No hay rastro alguno de nacionalismo en Marx, en su concepción de las etapas del progreso universal hacia el comunismo y más allá.

Es tanto más significativo, por consiguiente, que los Estados que nacieron y se declaran dentro del marxismo, hayan sido, no obstante, ardientemente nacionalistas. Informe de Nicolae Ceaucescu a la Conferencia Nacional del

Contrariamente a lo que pretenden los perturbados por ellas, no son, ciertamente, reliquias o supervivencias de una ideología antigua. Ni Nagy en Hungría, ni Moczar en Polonia, a pesar de la gran disparidad de sus designios, eran en modo alguno nacionalistas burgueses.

Habida cuenta de esto, la fe en fuerzas contrarias al nacionalismo –en corporaciones multinacionales que, cualesquiera que sean sus vínculos con la lucha de clases o los conflictos sociales, se liberan al menos de las fronteras nacionales– o también la fe en las Naciones Unidas como barrera al nacionalismo desbocado, parecen tan realistas (al menos en lo referente a los países exteriores a la Europa occidental) como las convicciones de Cobden, que creía que el desarrollo del libre cambio en el mundo produciría por sí mismo la paz y una cooperación armoniosa entre las naciones.

Recuérdese del mismo modo que, aparentemente, no se contradijo a Norman Angell por haber dicho poco tiempo antes

---

Partido Comunista Rumano del 19 de julio de 1972: «Algunos piensan que la nación es un concepto históricamente obsoleto, y que la política de unidad nacional y de desarrollo nacional es evidentemente una mala política y sólo es expresión de un nacionalismo de corto alcance. Algunas veces se dice incluso que esta política es contraria al internacionalismo socialista. [...] Habida cuenta del problema nacional en las condiciones socialistas, debemos decir que la victoria de un nuevo orden ha abierto una vía para culminar una verdadera unidad nacional, para reforzar y desarrollar la nación sobre una nueva base. [...] El proceso dialéctico que reúne naciones [diferentes] supone que hayan afirmado fuertemente su carácter [nacional]. [...] No sólo no hay contradicción entre los intereses nacionales e internacionales, sino que, por el contrario, existe entre ellos una completa unidad dialéctica» (Scînteia) [órgano del Comité Central del Partido Comunista Rumano], 20 julio 1972, pág. 8.

Que Ceaucescu, que es quizás el más impecable estaliniano entre los recientes jefes de los países comunistas, haya elegido hacer una doctrina de lo que fue, en la práctica, la línea de muchos partidos y gobiernos comunistas en el Este y el Oeste desde hace mucho tiempo tiene alguna significación. El conflicto que aparece entre la disciplina marxista y las fuerzas nacionalistas es una constante del marxismo contemporáneo y, en suma, toda la cuestión de las relaciones entre el marxismo y el nacionalismo en sus aspectos teóricos y prácticos, que merecería ser estudiada más de cerca de lo que lo ha sido.

de 1914 que los intereses económicos por sí solos hacían imposibles guerras de gran amplitud.

V

Asistimos, me parece, a una reacción mundial contra las grandes doctrinas del racionalismo liberal nacidas en el siglo XIX, a un confuso esfuerzo por volver a una moralidad más antigua. Los frentes de batalla eran relativamente claros en los siglos XVIII y XIX. A un lado se encontraban los partidarios de la tradición, jerarquías políticas y sociales, naturales o coronadas por la historia, partidarios de la creencia y de la obediencia a una autoridad divina o, al menos, transcendente. Estos hombres pensaban que las facultades de una razón sin trabas debían contenerse para no poner en duda la validez de las leyes, las costumbres y usos antiguos –esos impalpables e insondables lazos que mantienen la sociedad en una sola pieza y preservan la moralidad de los Estados y los individuos. Tenían fe en esa comunidad «integral» que las críticas de los intelectuales escépticos y los métodos racionales desacreditaban en teoría, socavaban en la práctica y que acabarían por desintegrar.

Al otro lado estaban los inquebrantables campeones de la razón, que rechazaban la fe en la tradición, en la intuición y en todas las formas trascendentes de autoridad, porque estas cortinas de humo justificaban la irracionalidad, la ignorancia, el prejuicio, el miedo a la verdad, la estupidez, la opresión y la corrupción por los siniestros «intereses prácticos» que Bentham había descrito.

El partido del progreso invocaba los métodos racionales, en particular los métodos de las ciencias de la naturaleza, gracias a los cuales cualquier ser racional podía verificar la verdad de un principio, la eficacia de una política, o la validez de una prueba. Podían contrastar sus pretensiones recurriendo a unas técnicas abiertas a todos, en todo tiempo y en todo lugar, sin invocar facultades extraordinarias o una intuición mística de la que solamente estarían dotados algunos misteriosos elegidos –pro-

cedimientos mágicos de conocimiento que se presumían a menudo infalibles.

Cada bando conocía a sus enemigos: a la derecha acampaban los monárquicos y los conservadores, los clericales y los autoritarios, los nacionalistas y los imperialistas, llamados por sus adversarios reaccionarios y oscurantistas. Enfrente acampaban los racionalistas, los materialistas científicos, los intelectuales escépticos, los igualitaristas y los positivistas de todas clases.

A pesar de las divergencias que atravesaban cada bando, era muy clara la gran línea divisoria, tanto sobre los fines como sobre los medios; y a pesar de las posiciones intermedias, cada bando era consciente de su propio carácter y sabía reconocer a sus aliados naturales y a sus adversarios.

En cierto sentido, en nuestra época, han ganado los que Burke llamaba «*los sofistas, los economistas y los calculadores*», los racionalistas, los progresistas de la época victoriana. Condorcet pensaba que todos los problemas del futuro podrían resolverse mediante el cálculo racional de las consecuencias utilitarias. «*Calculemus*» debía convertirse en la consigna, en la clave de los problemas sociales y personales.

Este método, que utiliza ante todo el análisis de sistemas, la eficacia-coste, las estadísticas, y se basa en la autoridad y el poder de las organizaciones y de los expertos, es hoy común a los dos bandos.

Aplicar las técnicas a la organización de las actividades productivas y de las vidas humanas se ha convertido en la política de los gobernantes o de las empresas, y esto en todas las actividades económicas y culturales de gran amplitud, tanto en los países capitalistas como en los países comunistas.

Habiendo revelado, sólo con sus fuerzas, los secretos de la naturaleza animada e inanimada, la organización y el conocimiento científicos pueden seguramente servir para racionalizar la vida y satisfacer al máximo las necesidades humanas discernibles, con tal de que este sistema sea organizado por expertos desinteresados.

Físicos y biólogos, geógrafos y planificadores urbanos y rurales, psicólogos y antropólogos, matemáticos e ingenieros (in-

cluidos los «*ingenieros del alma*» de Stalin), especialistas, pueden ponerse –y en un mayor grado se han puesto– al servicio de los que, a veces con buenas intenciones y una convicción fanática, estaban determinados para ejecutar lo que asimilaban a la causa de la razón y de la felicidad, a hacer el mejor uso de los recursos disponibles, naturales y artificiales, humanos y no humanos.

Marxistas o habitantes de países subdesarrollados protestan contra estos métodos cuando se utilizan por el enemigo de clase, interior o exterior, capitalista, neocolonialista o imperialista, pero no rechazan esta técnica en sí misma y pretenden, de hecho, adaptarla y perfeccionarla en beneficio propio. Ahora bien, es contra estos métodos contra los que ha nacido una resistencia mundial.

La eficacia de esta rebelión (pues lo es) es difícil de predecir, pues está todavía en sus principios. Deriva del sentimiento de que los derechos del hombre, arraigados en el sentido en que los hombres son específicamente humanos, es decir, individuos que tienen voluntades, sentimientos, creencias, ideales, modos de vida propios, han sido olvidados por los cálculos «globalizadores» y las vastas extrapolaciones que inspiran los planes de los planificadores y de los dirigentes en las gigantescas operaciones a las que se lanzan los gobiernos, las corporaciones y las elites.

La computación cuantitativa no puede sino ignorar los deseos personales, las esperanzas, los temores y los objetivos de los seres humanos. Siempre será así, en todos los tiempos en que se pongan en práctica políticas de masas; pero hoy esto ha ido ya muy lejos.

En nuestros días, un número cada vez mayor de jóvenes piensan que su porvenir consistirá en insertarse en un programa científico muy sistemático, después de que los datos sobre su esperanza de vida, sus capacidades y su utilidad hayan sido clasificados, informatizados y analizados en función de su aptitud para producir, en el mejor de los casos, la mayor felicidad para el mayor número. Eso es lo que determinará la organización de la vida a escala de una nación, de una región o del

mundo; y esto se hará sin mucha atención (por ser tales consideraciones irrelevantes en la ejecución del plan) a su carácter, a sus modos de vida, a sus deseos, a sus fantasías, a sus ideales.

Esta perspectiva los vuelve tristes, furiosos o desesperados. Quieren ser y hacer, y no sólo ser manipulados o utilizados. Reclaman que se reconozca su dignidad humana. Se niegan a ser solamente material humano, peones en un juego jugado por otros, incluso si se juega, al menos en parte, en beneficio de todos los peones. La rebelión se ha generalizado.

Los jóvenes contestatarios abandonan o atacan las universidades, las actividades intelectuales, la educación organizada, porque las identifican con esta enorme maquinaria deshumanizadora. Lo sepan o no, lo que piden es una especie de ley natural, de absoluto kantiano, que prohíbe tratar a los hombres como medio, incluso benévolamente. Sus protestas adoptan formas a veces racionales y a veces violentamente irracionales, y desafían a los poderes de manera muchas veces exhibicionista y a veces histérica, los injurian a causa del efecto totalitario –sea o no deseado– de sus políticas (la auténtica componente marxista de estas protestas, la denuncia de la explotación y del poder de clase, no es, en general, el tema dominante).

Protestan contra los efectos destructores que sufren los individuos porque se planifica, porque cifras y curvas sustituyen a la percepción de las personas por cuyo ostensible bien se pone todo en acción, en especial esas gentes lejanas cuyas vidas, con medios excesivamente brutales a veces, quieren determinar unos planificadores insensibilizados por la pantalla de las estadísticas impersonales.

En las sociedades industriales o postindustriales, la protesta es alimentada por individuos o grupos que se niegan a ser arrastrados por el progreso científico, el cual no consiste, según ellos, sino en acumular servicios y bienes y en disponer de ellos de manera utilitarista. En los países pobres o descolonizados, las poblaciones aspiran, mayoritariamente, a ser tratadas como iguales a sus antiguos señores –como seres humanos de pleno derecho– y esta aspiración adopta a menudo la forma de una autoafirmación nacionalista. Exigir para sí la independencia

individual y nacional –no ser influido, dominado u organizado por otros– proviene del sentimiento de haber sido pisoteada su dignidad humana.

Es cierto que el movimiento por la independencia nacional desemboca a veces en extender el Estado, centralizarlo, y muchas veces la nueva elite ejecuta a conciudadanos, llegando a veces hasta a aplastar a minorías étnicas, políticas o religiosas. Cuando prevalece el ideal opuesto, eso equivale a liberarse de una vasta autoridad impersonal que ignora las diferencias etnicas, regionales y religiosas y a pretender fundar entidades «naturales» de tamaño «humano».

Pero, no obstante el impulso original, el deseo de *«fare da se»* parece el mismo en los dos casos; es el *«se»* el que varía. El *se* que pretende la libertad de actuar, la autodeterminación, puede ser grande o pequeño, regional o lingüístico; hoy puede ser colectivo y nacional o étnico, religioso mas que individual; se resiste a la disolución, a la asimilación, a la despersonalización.

Justamente el triunfo general del racionalismo científico, el gran movimiento del siglo XVIII destinado a liberar a los hombres de la superstición y de la ignorancia, del egoísmo y de la avidez de los reyes, de los clérigos y de las oligarquías y, por encima de todo, de los caprichos de las fuerzas naturales, ese triunfo es el que, por una curiosa paradoja, ha impuesto un yugo tal, que ha provocado, a su vez, una necesidad igualmente humana de emanciparse de su ley.

Es exigir un espacio en el que los hombres puedan realizarse con todas sus singularidades, y conducir unas vidas no sometidas a la opresión y a la coerción de los educadores, de los amos, de los brutos, de los predicadores y de los dominadores de todas las especies. No es dudoso que actuar enteramente según sus deseos destruiría no solamente a nuestros prójimos, sino a nosotros mismos.

La libertad sólo es un valor entre otros y no puede existir sin reglas ni límites. Pero a la hora de la rebelión, es inevitable que se olvide.

VI

El «antinomismo» no es nuevo. Los motines contra la vida de cuartel –ahogo en sociedades «cerradas»–, contra las leyes y las instituciones que se juzgan injustas, opresivas, corrompidas, o indiferentes a algunas de las más profundas aspiraciones humanas, se producen en la historia de todo Estado, toda Iglesia, todo orden social duraderos. Estas instituciones, cualesquiera que sean sus profesiones de fe y sus ideologías, son a veces sospechosas de favorecer a un grupo o a una clase en detrimento de los demás, a los que, consciente o inconscientemente, intentan engañar o domesticar.

En otros momentos, el sistema es sospechoso de perpetuarse mecánicamente, y sus razones de ser, aunque hayan sido válidas, parecen haber quedado obsoletas. Sus partidarios engañan a los hombres (y se engañan a sí mismos) suponiendo que unos acuerdos humanos, que podían haber respondido originariamente a verdaderas necesidades, eran necesidades objetivas, leyes de la naturaleza (al menos de la naturaleza humana) que es inútil intentar modificar.

Diderot hablaba de la guerra interior en cada ser humano, donde el hombre natural intenta liberarse del hombre artificial, que es producto de convenciones sociales, de presiones irracionales y del «error interesado» de la clase dominante, artificios que pulverizaría una crítica racional, pero sobre los que reposa la sociedad del momento.

Esta protesta se modeló a veces en un deseo nostálgico de los tiempos antiguos, cuando los hombres eran virtuosos y libres, en el sueño de una edad de oro futura, o en la restauración de una sencillez y una espontaneidad propias de la humanidad natural, de la economía rural autárquica en la cual el hombre, no dependiendo ya del capricho de los demás, puede recuperar la salud moral (y física). Seguiría el reinado de esos valores eternos que todos los hombres, excepto los más incurables corruptos, pueden fácilmente encontrar en sí mismos; es lo que creían Rousseau y Tolstoi y numerosos anarquistas pacíficos, y lo que sus discípulos siguen creyendo.

Los movimientos populistas del siglo XIX (que idealizaban a los campesinos, a los pobres o a la «verdadera» nacion, todo lo que, en suma, se distinguía de los gobiernos burocraticos autodesignados) iban en ese sentido: un retorno al «pueblo» para escapar de un mundo de falsos valores, de vidas «inauténticas», de hombres de organización, o de hombres abatidos y reprimidos descritos por Ibsen o por Chejov, y en quienes quedaba malogrado o frustrado lo más humano que existe: el amor, la amistad, la justicia y la creación, la alegría, la curiosidad o la búsqueda de la verdad.

Algunos querían mejorar la sociedad por medio de reformas. Otros, un poco como los anabaptistas del siglo XVI, pensaban que la corrupción había llegado demasiado lejos, que los malvados debían ser destruidos con la esperanza de que una sociedad nueva y pura se elevase milagrosamente sobre estas ruinas.

Estos ejemplos extremos están elegidos para mostrar lo mas típico. A ese temperamento y a ese tipo es al que está vinculado el nacionalismo. También el es una forma de autodefensa. Rousseau, la voz más fascinadora de esta rebelión, aconsejó a los polacos que resistieran ante la expansión de los rusos aferrándose obstinadamente a sus instituciones nacionales, a sus trajes, a sus usos, a sus modos de vida, para no ser conformados ni asimilados porque, en aquel momento, era su resistencia la que satisfacía las exigencias universales de la humanidad.

Algo de esto hay en la actitud de los populistas rusos en el siglo pasado. Y se encontrará en los pueblos hasta ahora borrados o en las minorías; esos grupos étnicos que se sienten humillados u oprimidos, y a los cuales el nacionalismo permite levantarse despues de haber permanecido mucho tiempo postrados, reconquistar una libertad que acaso nunca hayan conocido (se trata solamente de ideas en la cabeza de los hombres) o vengar su humanidad insultada.

Esto se siente menos en nuestras sociedades, que han gozado de la independencia política durante largos periodos. Occidente, en conjunto, ha satisfecho la necesidad de reconocimiento, el deseo de «*Anerkennung*» que Hegel analizó de manera memorable; ahora bien, es la ausencia de este reconocimiento, mas

que cualquier otra causa, lo que parece conducir a los excesos nacionalistas.

Para numerosos liberales y socialistas en Occidente, el nacionalismo parece puro chauvinismo y puro imperialismo, es decir, una componente de la ideología en cuyo nombre se habían robado a estos hombres sus derechos de nacimiento. ¿Cómo imaginar paradoja más patética que esas víctimas que pretenden poner en acción los valores de ese monstruoso sistema que los ha empobrecido y degradado? ¿No es ésta una de las mejores ilustraciones de la tesis marxista según la cual uno de los más grandes daños que la clase dominante causa a los dominados consiste en disimularles su propio interés, en infestarlos con su ideología, conforme a sus propios intereses, como si ésta fuera favorable a los intereses de los oprimidos?

De hecho, el nacionalismo no sirve ni necesaria, ni exclusivamente a la clase dominante. Suscita rebeliones también contra ella, puesto que expresa la ardiente aspiración que experimentan los que se sienten poco valorados y que quieren contar entre las culturas. En un mundo desgarrado por sus excesos, es superfluo subrayar el carácter brutal y destructor del nacionalismo moderno.

Hay que mirarlo, sin embargo, tal como es: una respuesta general a una necesidad profunda y natural sentida por esclavos recién liberados –«los descolonizados»–, un fenómeno imprevisto en la sociedad europeocéntrica del siglo XIX. ¿Cómo pudo ignorarse esta virtualidad?

A esta pregunta no adelanto respuesta.

I. Berlin, 1972.

CAPÍTULO 13

EL ESTADO-NACIÓN

por

Edgar Morin

El Estado-nación es, a la vez, creación y creador de la Europa moderna. La Historia, hasta la Edad Media, había contado imperios, ciudades, pueblos, etnias. La fórmula del Estado-nación, más extensa que la de las ciudades, es más restringida y más unificada que la de los imperios, incluso cuando es poliétnica. El Estado-nación se forma lentamente, diversamente en Francia, Inglaterra, España, Portugal, a partir y alrededor de un poder monárquico que se forma él mismo al formar el Estado-nación.

La insularidad favorece el desarrollo del Estado-nación britanico. La «reconquista» católica contra el Islam favorece el desarrollo del Estado-nación hispánico. La perseverancia monárquica y la oportunidad histórica favorecen el desarrollo del Estado-nación francés. La fórmula, luego, del Estado-nación emerge de manera evidente en y por la Revolución francesa.

Hasta entonces, el Estado monárquico había operado la gestación de la nación por lenta francización de las etnias englobadas o conquistadas. A partir de la Revolución, la nación legitima al Estado. La nación es vitalizada por la idea democrática que instaura al nuevo soberano -el conjunto de los ciudadanos de la

nación que constituyen el pueblo francés– y es supervitalizada por la amenaza de invasión y la guerra contra los enemigos de la «gran nación».

Poco antes, en América se había constituido un modelo federal Estado-nación a partir de una emancipación de colonos respecto de su metrópoli. Desde entonces, tanto según el principio francés como según el modelo americano, el Estado-nación constituye un modelo emancipador potencialmente universalizable.

Por eso, desde el principio del siglo XIX, el ejemplo de los Estados Unidos anima las revueltas de las poblaciones blancas y mestizas que harán emerger las nuevas naciones de Iberoamérica. En Europa, allí donde, hasta finales del siglo XVIII, la nación emergía sólo lentamente un proceso multisecular llevado a cabo por un Estado unificador, el proceso se invierte bruscamente: en Alemania y en Italia, la idea de nación es la que, inflamada por una predicación, animada por un vasto impulso colectivo, conducirá a dos nuevos reinos periféricos (el reino de Prusia y el reino del Piamonte) a instaurar un Gran Estado-nación. Mejor aún: en Grecia, Serbia, Bulgaria, Rumanía, la idea de nación precede a la constitución de todo Estado, y procede a esta constitución animando las luchas emancipadoras de pueblos sometidos al Imperio otomano.

En el siglo XX, la dislocación del Imperio otomano y la del Imperio austro-húngaro hacen acceder al Estado nacional a pueblos o etnias que habían estado históricamente privados de él. Después, tras la Segunda Guerra Mundial, la rebelión en el seno de los grandes imperios coloniales se hace en nombre de la emancipación nacional, y el modelo del Estado-nación se impone en el mundo entero. En África, a menudo, unos Estados nacientes, sobre la base de la división colonial, imponen una nación aún incierta, incluso ficticia, sobre etnias diversas sin lenguaje común. El caso límite es aquel en el que la idea de una nación precede, no sólo a la formación de un Estado, sino también a la ocupación de un territorio, estimulando la una y luego la otra, como fue el caso del sionismo, versión judía de la concreción de una identidad, no sólo religiosa o étnica, sino nacional

La formidable realidad del Estado-nación que, todavía minoritaria hace dos siglos, ha invadido y dominado el planeta desde entonces, sigue estando muy poco concebida y todavía menos pensada. Los historiadores describen la formación de los Estados-naciones y sus desarrollos pero, excepto Toynbee, no existe reflexión acerca de su naturaleza. La sociología trata de las categorías de sociedad (tradicional, industrial, postindustrial), pero ignora la naturaleza nacional de estas sociedades.

El marxismo ha minimizado la realidad de la nación, destacando lo que la divide (los conflictos de clase) y no lo que la unifica,[1] y ha minimizado la realidad del Estado, no viendo en él sino un instrumento de coerción en manos de la clase dominante. Por lo demás, los partidos marxistas de la Segunda Internacional se estrellaron ante el nacionalismo en 1914, y el «marxismo-leninismo» de Stalin se impregnó de patriotismo en 1935.

Una de las dificultades mayores para pensar el Estado-nación reside en su carácter complejo. En efecto, el Estado-nación culminado es un ser a la vez territorial, político, social, cultural, histórico, mítico y religioso.

Su realidad es multidimensional, hecha de la trabazón íntima de sustancias diversas reunidas y articuladas en una Unidad.

No me extenderé aquí sobre la realidad política que se encuentra cristalizada en la noción de Estado soberano. El Estado es un «aparato» que dispone de aparatos *apendiculares* (ejército, policía, justicia y, eventualmente, Iglesia).

Diré solamente que la noción de Estado no puede explicitarse solamente en términos políticos, y que se necesita previamente una elucidación del concepto de aparato.[2]

1. Hubo sin embargo, en el seno del austromarxismo, la tentativa de Otto Bauer de concebir la realidad del fenómeno nacional, y luego, en el seno del Imperio zarista, el ensayo de Stalin «El marxismo y la cuestión nacional»

2. Remito aquí a mi análisis de la noción de aparato (págs. 239-247) y del Estado-aparato (págs. 239-249) en *La Méthode 1, la nature de la nature*. Le Seuil, Points.

Comunidad/Sociedad

El Estado-nación es un ser social o sociedad. Es una sociedad territorialmente organizada. Una sociedad así es compleja en su doble naturaleza, en la que hay que, no sólo oponer, sino también asociar fundamentalmente las nociones de *Gemeinschaft* o comunidad, y de *Gesellschaft* o sociedad. La nación es una sociedad en sus relaciones de interés, de competiciones, rivalidades, ambiciones, conflictos sociales y políticos. Pero es igualmente una comunidad identitaria, una comunidad de actitudes y una comunidad de reacciones frente al extranjero y sobre todo al enemigo.

Las guerras europeas, del siglo XVII al XX, han intensificado esta comunidad para cada nación confrontada, a veces en una lucha a muerte, con un enemigo sentido en último extremo como «hereditario». La historia del principio del siglo revela a la vez la formidable conflictualidad interna de las grandes naciones occidentales, llegando a veces hasta la guerra civil, y su formidable solidaridad frente al enemigo exterior.

La conflictualidad parece dominante antes de 1914, oponiendo a los partidos obreros, revolucionarios e internacionalistas a los partidos burgueses, nacionalistas y tradicionalistas, pero de pronto, en cada nación, el desencadenamiento de la guerra precipita a los partidos internacionalistas en «la unión sagrada» contra el enemigo exterior.

La comunidad de destino

La comunidad es de carácter cultural/histórico. Es cultural por los valores, costumbres, ritos, normas, creencias comunes; es histórica por los avatares y pruebas soportadas en el curso del tiempo. Es, según la expresión de Otto Bauer, una *comunidad de destino*.

Las naciones tienen, las más de las veces, una lengua común. Pero, a veces, el destino histórico común amalgama poblaciones de lenguas y religiones diversas, como Suiza, cuyo destino

común fue el de conservar una estricta y constante neutralidad durante las guerras europeas.

Este destino común es memorizado, transmitido de generación en generación, por la familia, los cantos, las músicas, las danzas, las poesías y los libros, y, a continuación, por la escuela, que integra el pasado nacional en el espíritu de los niños, en el que resucitan los sufrimientos, los lutos, las victorias, las glorias de la historia nacional, los martirios y hazañas de sus héroes. Así, identificarse con el pasado hace presente la comunidad de destino.

La entidad mitológica

La comunidad de destino es tanto más profunda cuanto que está sellada por una fraternidad mitológica. En efecto, el Estado-nación es una patria, término femenino-masculino puesto que contiene en su femenino el masculino de la paternidad. La patria es una entidad de sustancia consustancialmente materno/paterna. Trasfiere a escala de vastas poblaciones de millones de individuos, sin lazo alguno de consanguinidad y procedentes a menudo de etnias muy diversas, las cálidas virtudes de las relaciones familiares entre personas pertenecientes al mismo hogar.

Así, la nación, de sustancia femenina, conlleva en sí las cualidades de la tierra-madre (madre patria), del hogar *(home, heimat)*, y suscita, en los momentos comunitarios, los sentimientos de amor que experimenta la madre de forma natural. El Estado, a su vez, es de sustancia paterna. Dispone de la autoridad absoluta e incondicional del padre-patriarca y se le debe obediencia absoluta. La relación matripatriótica con el Estado-nación suscita, frente al enemigo, el sentimiento de fraternidad mítica de los «hijos de la patria».

El mito nacional está bipolarizado. En el primer polo está el carácter espiritual de la fraternidad entre «hijos de la patria». En el segundo polo, la fraternidad mitológica aparece como una fraternidad biológica, que une entre sí a seres de la misma

sangre, lo que tiende entonces a suscitar el mito segundo (y biológicamente erróneo) de la «raza» común. Así, la idea de nación implica un racismo virtual que se actualiza cuando el segundo polo se impone.

Durante el siglo XIX, una polémica francoalemana puso de relieve estas dos polaridades. La querella sobre la Alsacia-Lorena radicalizó la oposición entre una concepción francesa que hacía de la nación un ser espiritual, un «alma» común que supone la adhesión del espíritu y del alma de los individuos, y una concepción alemana que insistía en una pertenencia cuasi-biológica al pueblo étnicamente uno. En esta concepción, la Alsacia-Lorena era indudablemente alemana por determinación germánica, mientras que en la concepción francesa, era francesa por elección y voluntad.

Si en Francia la primera concepción se impuso en el partido republicano y permitió a la Tercera República continuar la obra histórica de francización por integración de inmigrados, la segunda polarización triunfó en el partido nacionalista.

La religión nacional

La mitología matripatriótica suscita una verdadera religión del Estado-nación, que conlleva sus ceremonias de exaltación, sus objetos sagrados (bandera, monumento a los muertos), su culto de adoración a la madre-patria, sus cultos personalizados a los héroes y mártires. Como toda religión, se alimenta de amor, el cual es capaz de inspirar el fanatismo y el odio.

El Estado-nación se arraiga en la toba material de la tierra que subtiende y constituye su territorio, y de paso, encuentra en ella su toba mitológica, la de la tierra-madre, de la madre-patria. Hay como una rotación ininterrumpida de lo geofísico a lo mitológico y, al mismo tiempo, de lo político a lo cultural y religioso. El mito no es la superestructura de la nación: es lo que genera la solidaridad y la comunidad; es el cemento necesario a toda sociedad y, en la sociedad compleja, es el único antídoto a la atomización individual y al desencadenamiento destructor

de los conflictos. Y así, en una rotación autogeneradora del todo por sus elementos constitutivos y de los elementos constitutivos por el todo, el mito genera lo que lo genera, es decir, el Estado-nación mismo.

¿Hacia la «superación»?

Hoy ha pasado la era en que el Estado-nación desempeñó un papel emancipador en relación con los imperios coloniales. Además, todo nos indica hoy que la era de fecundidad del poder absoluto del Estado-nación está superada. Ante todo, en el marco interior mismo de la nación, el Estado tiende a hacerse demasiado opresivo, abstracto y homogeneizador por su propio desarrollo tecnoburocrático. Pero, sobre todo, todos los grandes problemas requieren soluciones multinacionales, transnacionales, continentales, incluso planetarias, y necesitan sistemas asociativos, confederativos o federativos metanacionales.

De todos modos, si bien resulta muy evidente que en cierto número de países europeos se ha adormecido considerablemente el nacionalismo agresivo/defensivo en el curso de los procesos de intercomunicaciones e intercambios que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, no es menos claro que el Estado-nación está lejos de haberse convertido en un fósil histórico.

No puede excluirse ante todo, en modo alguno, que la renovación de las exasperaciones nacionalistas que sucede al derrumbamiento del ex imperio soviético pueda efectuar una recontaminación de Este a Oeste. Pero incluso si, por el contrario, se consigue en el Este una pacificación de los nacionalismos, la resistencia múltiple del Estado-nación, tanto a las autonomías descentralizadas en el interior de su jurisdicción como al surgimiento de instituciones multinacionales, seguirá siendo bastante fuerte como para frenar –incluso detener– todos los procesos tendentes a crear un sistema confederativo europeo e instancias supranacionales de carácter continental o planetario.

El antiguo internacionalismo había subestimado la formidable realidad mitológica religiosa del Estado-nación. Se trata en adelante, no sólo de reconocerla, sino también de no pretender abolirla. Se trata de relativizarla, como se ha relativizado, pero no abolido, la realidad provincial en la realidad nacional.

Pero para eso sería preciso que se amplificasen y se enraizasen sentimientos de solidaridad europeos. Sería preciso que, al mismo tiempo, los fundamentos mitológicos/religiosos de la nación, su carácter matripatriótico, se extendiesen, no ya solamente a escala de nuestro continente ya marcado por la civilización que él ha creado y por una comunidad de destino cada vez más evidente, sino también al conjunto de un planeta ya reconocido como única casa –*home, heimat*– para la especie humana, y amenazado del mayor peligro *por* la propia especie humana. Como la comunidad nacional, la comunidad planetaria tiene su enemigo, pero la diferencia radical es que el enemigo está en nosotros mismos y es difícil reconocerlo y enfrentarse a él.

Todo esto hace que no estemos sino en los frágiles comienzos de estas tomas de conciencia y solidaridades nuevas. Los procesos podrán eventualmente, o bien acelerarse y amplificarse, o bien, por el contrario, desintegrarse, cuando afrontemos las crisis que se anuncian.

Una vez más, estaremos obligados a extraer nuestras razones de esperar de nuestras razones de desesperar.

PRINCIPALES REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Al capitulo 2

Barnard (F.M.), *Self-direction and political legitimacy: Rousseau and Herder*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

Berlin (Isaiah), *Vico and Herder*, dos estudios sobre la historia de las ideas, Londres, the Hogarth Press, 1976.

A contre-courant, Paris, Albin Michel, 1988 (*Against the current*. Londres, Hogarth Press, 1979).

The crooked timber of humanity, Londres, John Murray, 1990.

Canetti (Elias), *Masse et puissance*, Paris, Gallimard, 1966 (*Masse und Macht*, 1960), (trad. cast.: *Masa y poder*, Madrid, Alianza, ² 1987).

Dumont (Louis), *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983, (trad. cast.: *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza, 1987).

Gaulle (Charles de), *Memoires de guerre*, Paris, Plon, 1954.

Haupt (Georges), Löwy (Michael), Weill (Claudie), *Les marxistes et la question nationale*, París, Maspero, 1974.

Herder (Johann Gouttfried), *Philosophie de l'histoire de l'humanité (1784-1791)*, Paris, Firmin Didot, 1861.

Kantorowicz (Ernst) *Mourir pour la patrie*, Paris, PUF, 1984.

Lévy-Bruhl (Lucien), *L'Allemagne depuis Leibniz, essai sur le développement de la concience nationale en Allemagne (1700-1848)*, París, Hachette, 1890.

Meinecke (Friedrich), *Cosmopolitanism and the National State.*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 970 (*Velbürgertum und Nacionalstaat*, 1907).

Michelet (Jules), *Œuvres completes*, editadas por Paul Vaiallaneix, París, Flammarion, 1974.

Morin (Edgar), *Sociologie*, Paris, Fayard, 1984.

Musil (Robert), *Essais*, París, Seuil, 1984
Renan (Ernest), *Œuvres completes*, Pari Calmann-Levy, 1949.
Tanizaki (Junichiro), *Éloge de l'ombre*, Paris, Publications Orientalistes de France, 1977
Toynbee (Arnold), *L'histoire* París, Bruselas, Elsevier Sequoïa, 1975. (*A Study of History*, 1972.) (trad. cast.: *Estudio de la historia*, Madrid, Alianza, [5] 1981).
Viallaneix (Paul) (estudios y testimonios recogidos por), *Michelet cent ans après*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1975.
Volvaire, *Essais sur les moeurs e d'esprit dels nations (1756)* editado por René Pomeau, París, Bordas, Classiques Garnier 1990.

Al capítulo 6

Anderson (Benedict), *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Londres, Verso Ediiions y NLB, 1983, 160 págs.
Armstrong (John, A.), *Nations before nationalism*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1982, 297 págs.
Balibar (Étienne) y Wallerstein (Immanuel), *Race, Nation, Classe — Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1988.
Barth (F.), «Introduction» en Barth, F. (comp.) *Ethnic Groups and Boundaries — The Social Organization of Cultural Difference*, Londres, G. Allen and Unwin, 1969, pags. 9-39.
Blaut (J.M.), *The National Question — Decolonising the Theory of Nacionalism*, Londres, Zed Books, 1987.
Brass (Paul), «Elite groups, symbol manipulation and ethnic identity among the muslim of South Asia» en Taylor (D.) y Yapp (M.) (comps.), *Political Identity of South Asia*, Londres, Curzon Press, 1979, págs. 35-37.
— «Ethnic groups and the state» en: Brass, P. (comp.) *Ethnic groups ant the state*, Londres y Signey, Croom Helm, 1985, pags. 1-57.
Breuilly (John), *Nationalism and the State*, Manchester Manchester University Press, 1982 (trad. cast.: *Nacionalismo y Estado*, Barcelona, Pomares-Corredor, 1990)

Connor (Walker), «Nation-building or nation-destroying?», *World Politics*, 24 (3) abril de 1972, pags. 319-355.
— «The politics of ethnonationalism», *Journal of international affairs*, 27 (1), 1973.
— «A nation is a nation, is a state, is an ethnic group, is a...», *Ethnic and racial studies*, 1 de octubre de 1978.
— «The politics of ethnonationalism», *Ethnic and racial studies*, 7 (3) julio de 1984.
Davis (H.B.), *Towards a marxist theory of nationalism*, Nueva York, Londres, Monthly Review Press, 1978.
Deutsch (Karl), «Nation-building and national development: some issues for political research» en Deutsch (K.) y Folz (W.J.) (comps.) *Nation-building*, Nueva York, Atherton Press, 1963, págs. 1-16.
— *Nationalism and social communication — An inquiry into the foundation of nationality*, Cambridge (Mass.) y Londres, The MIT Pres, 1969, XII-345 págs.
Dumont (Louis), «Nationalisme et Communalisme» Apendice D a *Homo Hierarchicus — Le système des castes et ses implications*, París, Gallimard, 1966 (trad. cast.: *Homo Hierarchicus*, Madrid, Aguilar, 1970).
— *Homo Aequalis*, Paris, Gallimard, 1977 (trad. cast.: *Homo Aequalis*, Madrid, Taurus, 1982).
— *Essai sur l'individualisme — Une perspective anthropologiquè sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983 (trad. cast.: *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza, 1983).
Fallers (L.A.), «Ideology and Culture in Uganda Nationalism», *American Anthropologist*, 3 (4), agosto de 1961.
Geertz (Clifford), «The integrative revolution — primordial sentiments and civil politics in the new states» en Geertz (C.) (comp.) *Old societies and New States*, Londres, The Free Press of Glencoe 1963, págs. 105-157.
Gellner (Ernest, *Thought and Change*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1964, 224 págs.
— *Nations et Nationalisme*, Paris, Payot, 208 pags. (trad. cast.: *Naciones y nacionalismos*, Madrid, Alianza, 1988).

Girardet (Raoul), «Autour de l'idéologie nationaliste» *Revue Française de Science Politique* (15) 3, junio de 1965.
— *Mythes et mythologies politiques*, París, Le Seuil, 1986.
Glazer (Nathan) y Moynihan (Daniel), Introducción a Glazer, N. y Moynihan, D. (comps.) *Ethnicity — Theory and Experience*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1975, pags. 1-26.
Gordon (Milton), «Toward General theory of racial and ethnic group relations» en Glazer (N.) y Moynihan (D). (comps.), *Ethnicity — Theory and Experience*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1975, págs. 84-110.
Hass (Ernst), «What is nationalism and why should we study it? *International organization*, 40 (3) verano de 1986, págs. 707-744.
Hayes (Carlton J.H.), *Nationalism: a religion*. Nueva York, The Macmillan Company, 1960.
Hobsbawn (E.) «Some refletions on "the break-Up of Britain"», *New Left Review*, 105, 1977.
Horowitz (Donald L.), «Ethnic identity» en Glazer, N. Moynihan, D. y *Ethnicity — Theory and Experience* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1975, págs. 11-140.
Isaacs (Harold R.), «Basic group identity: the idols of the tribe» en Glazer (N.) y Moynihan (D.) (comps.) *Ethnicity and Experience* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1975, págs. 29-52.
Jaffrelot (Christophe), «L'émergence des nationalisme en Inde — Perspectives théoriques», *Revue Française de Science Politique* (38) 4, agosto de 1988.
Kedourie (Elie) (comp.), *Nationalism in Asia and Africa*, Nueva York, World Publishing Co, 1970, XIII-573 págs.
— *Nationalism* (edición revisada y con epílogo), Londres, Hutchinson University Library, 1985, 159-págs. (trad. cast.: *Nacionalismo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1988).
Kohn (Hans), *A History of nationalism in the East*, Londres, George Routledge and Sons Ltd, 1929.
— *Nationalism, its meaning and history*, Princeton, D. van Nostrand Company, 1955.
Kothari (R.), «Tradition and modernity revisited» *Government and Opposition*, verano de 1968, pags. 273-293.

Ma Shu Yun, «Ethnonationalism, ethnic nationalism, and mini-nationalism: a comparison of Connor, Smith and Snyder», *Ethnic and Racial Studies*, 13 (4), octubre de 1990.

Mac Kay (James) y Lewins (Franck), «Ethnicity and the ethnic group: a conceptual analysis and reformulation» *Ethnic and racial studies*, 1978.

Mauss (Marcel), «La nation», *L'Annee sociologique*, 3ª serie, 1953, 1954.

Merritt (R.L.) y Rokkan (S.) (comps.),*Comparing Nations —The use of quantitative data in cross-national research*, New Haven, Yale University Press, 1966.

Nairn (T.), *The break up of Britain*, Londres, Verso, 1981.

Nora (Pierre) dir., *Les lieux de mémoire* vol. 2 (La Nation), París, Gallimard, 1986.

Plamenatz (John), «Two types of nationalism» en Kamenka (E.) (comp.) *Nationalism: the nature and evolution of an idea*, Londres, EdwardArnold Ltd., 1973, págs. 22-36.

Richmond (Anthony H.), «Le nationalisme ethnique et les paradigmes des sciences sociales», *Revue internationale des Sciences Sociales*, 39 (1), febrero de 1987.

Robinson (Francis), «Nation Formation, the Blass Thesis and Muslim Separatism», *Journal of Commonwealth and Comparative Politics*, 15 (3) noviembre 1977.

Rokkan (Stein), *Citizens, elections, parties*. Oslo Universitatesforlaget, 1970, 470 págs.

Rokkan (S.) y otros, «Nation-Building», *Current sociology*, 19 (3), 1971.

— «Dimensions of State Formation and Nation-Building: a possible paradigm for Research on Variations within Europe» en Tilly (C.) (comp.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, Princeton University Pres, 1975, págs. 562-600.

— «Un modèle géo-économique et geopolitique de quelques sources de variations en Europe de l'Ouest», *Communications*, n. 45 (1987).

Ronen (Dov.), *The quest for self-determination*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1979, XIV-144 págs.

Seton-Watson (Hugh) *Nations and States — An inquiry into the origins of Nations and the Politics of Nationalism* Londres, Methuen, 1977.

Shafer (Boyd), *Le nationalisme, mythe et réalite*, París, Payot, 1964, 257 págs.

Shils (E.), «Primordial, personal, sacred-and civil ties», *British Journal of Sociology*, junio de 1957.

Smith (Anthony D.), *Theories of nationalism*, Londres, Gerald Duckworth & Co Ltd, 1971, 344 págs. (trad. cast.: *Las teorías del nacionalismo, Barcelona, Edicions 62, 1976).*

— *The Ethnic Revival* ,Cambridge, Cambridge University press, 1981, XIV-240 págs.

— *State and nation in the Thirld World*, Nueva York, St-Martin's Press, 1983, VII-171 págs.

— *The ethnic origins of nations*, Oxford, 1986, Nueva York, 1987, Basil Blackwell.

— «Review article — Ethnic persistence and national transformation», *The British Journal of Sociology*, 35 (3), septiembre de 1984.

Snyder (Louis L.), *Varieties of nationalism: a comparative study*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1976, 326 págs.

Stokes (Gale), «The undeveloped theory of nationalism», *World Politics*, 31 (1), octubre de 1978, págs. 150-160.

— «How is Nationalism Related to Capitalism? — A Review Article», *Comparative Studies in Society and History*, 28 (3), julio de 1986, págs. 591-598.

Szücs (J.), «Sur le concept de nation», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 64, septiembre 1986.

Van Den Berghe (Pierre L.), «Race and ethnicity: a sociobiological perspective», *Ethnic and Racial Studies*, Vol 1, octubre del 78.

— *The Ethnic Phenomenon*, Nueva York, Oxford, Elsevier, 1981.

Waldron (Arthur N.), «Theories of nationalism and historical explantion», *World Politics*, 37 (3) abril de 1985, págs. 416-433.

Winock (Michel), *Nationalisme, antésimitisme et fascisme en France*, Paris, Le Seuil 1990

Al capítulo 7

Catherine Audard, Jean-Pierre Dupuy, Rene Sève, dir. (1988), *Individu et justice sociale: autour de John Rawls*, Paris, Le Seuil.
Catherine Audard (1988), «Principes de justice et principes du libéralisme: «la "neutralité" de la théorie de Rawls» en Audard, Dupuy, Sève (1988), págs. 158-189.
Abdo I. Baaklini (1983), «Ethnicity and politics in contemporary Lebanon» en McCready (1983) págs. 158-189.
Bertrand Badie (1986), «Communauté, individualisme et culture» en Jean Leca, Pierre Birnbaum, dir., *Sur l'individualisme*, París, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, págs. 109-131.
Benjamin Barber (1988), *The conquest of politics — Liberal philosophy in democratic times*, Princeton (NJ), Princeton University Press.
Michael Banton (1987), *Racial theories*, Cambridge, Cambridge University Press.
Daniel Bell (1975), «Ethnicity and social change», en Glazer, Moynihan (1975), págs. 141-174.
Christopher Berry (1989), *The idea of a democratic community*, Hemel Hempstead, Harvester-Wheatsheaf.
A.H. Birch (1964), *Representative and responsible gobernment*, Londres, George Alle & Unwin.
Hubert M. Blalock Jr (1982), *Race and etnic relations*,Eaglewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall.
Raymond Boudon (1979), *La logique du social*, Paris, Hachette, (trad. cast.: *La lógica de lo social*, Madrid, Rialp, 1981).
Raymond Boudon y otros (1989), *Dictionnaire de la sociologie*, París, Larousse.
Pierre Bourdieu (1980), *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit.
Roland Breton (1981), *Les ethnies*, París, PUF, Que sais-je?
Michel de Certeau (1984), «Idéologie et diversite culturelle» en Gilles Verbundt, dir., *Diversité culturelle, sociéte industrielle, État nacional*, París L'Harmattan, págs. 231-240.

Alfred Cobban (1964), *Rousseau and the modern State*, 2.ª edición, Londres, George Allen & Unwin.

A. Cobler (1970), *Rousseau and nationalism*, Nueva York, Basic Books.

Commission de la nationalité (1988), *Être Français aujourd'hui ou demain*, Informe de la Comission de la nationalite presentado por M. Marceau Long al primer ministro, 2 tomos, París, La documentation française, Union Générale d'Éditions.

Jacqueline Costa-Lascoux (1989), *De l'immigré au citoyen*, París, La documentation française, Notes et études documentaires, n. 4886.

Oliver C. Cox (1948), *Class, caste and race: a study in social dynamics*, Nueva York, Monthly Review Press.

Geoff Dench (1986), *Minorities in the open society*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

William A. Douglass (1988), «A critique of recent trends in the analysis of ethnonationalism», *Ethnic and Racial Studies*, 11 (2), págs. 192-206.

Émile Durkheim (1983), *Le suicide*, Paris, Quadrige/PUF (reimpresion de la edicion de 1930) (trad. cast.: *El suicidio*, Madrid, Akal, 1989).

Rupert Emerson (1960), *From Empire to nation*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Bruno Étienne (1989), *La France et l'islam*, Paris, Hachette.

Alain Finkielkraut (1987), *La défaite de la pensée*, París, Gallimard (trad. cast.: *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama,[4] 1988)

Joshua A. Fishman (1983), «Language and ethnicity in biligual education» en McCready (1983), págs. 127-137.

Richard E. Flathman (1987), *The philosophy and politics of freedom*, Chicago, Chicago University Press.

H.J. Gans (1979), «Symbolic ethnicity», *Ethnic and Racial Studies*, 2(1), págs. 1-20.

Ernest Gellner (1986), *Culture, identity and politics*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. cast.: *Cultura, identidad y política*, Barcelona, Gedisa, 1988).

(1989), *Nations et nationalisme*, París, Payot (trad. cast.: *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1988).
Nathan Glazer, Daniel P. Moynihan, dir. (1975), *Ethnicity — theory and experience* Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
Milton M. Gordon (1964), *Assimilation in American life — The role of race, religion, and national origins*, Nueva York, Oxford University Press.
(1975), «Towards a general theory of racial and ethnic group relations», en Glazer, Moynihan (1975), págs. 84-110.
Michael Hechter (1987), «Nationalism as group solidarity», *Ethnic and Racial Studies*, 10 (4), págs. 415-426.
G.W.F. Hegel (1989), *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin (trad. cast.: *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1988).
Donald L. Horowitz (1975), «Ethnic identify», en Glazer, Moynihan (1975), págs. 111-140.
Nimmi Hutnik (1986), «Patterns of ethnic identification and modes of social adaptation», *Ethnic and Racial Studies*, 9 (2), págs. 150-167.
Gilles Kepel (1987), *Les banlieues de l'islam*, Paris, Seuil.
Graham C. Kinloch (1979), *The sociology of minority group relations*, Eaglewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall.
Georges Lavau, Olivier Duhamel (1985), «La democratie» en Jean Leca, Madeleine Grawitz, dir., *Traite de science politique*, París, PUF, págs. 29-113.
Jean Leca (1986), «Individualisme et citoyenneté» en Jean Leca, Pierre Birnbaum, dir., *Sur l'individualisme*, París, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, pág. 159-209.
Walter Lippmann (1955), *The public philosophy*, Boston, Toronto; Little, Brown and Co.
John Locke (1984), *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion (trad. cast.: *Ensayo sobre el gobierno civil*, Barcelona, Orbis, 1985).
William C. McCready, dir. (1983), *Culture, ethnicity and identity*, Nueva York, Academic Press.

David Miller (1989), *Market, state and community — Theoretical foundations of market socialism*, Oxford, Clarendon Press.
Kenneth Minogue (1967), *Nacionalism*, Londres, B.T.Batsford.
(1978), «Social contract and social breakdown» en Pierre Birnbaum, Jack Lively, Geraint Parry, dir., *Democracy, consensus and social contract*, Londres, SAGE, págs. 133-145.
Serge Moscovici (1982), *Psychologie des minorités actives*, 2.ª ed., París, PUF (trad. cast.: *Psicología de las minorías activas*, Madrid, Morata, 1981).
Jonathan Y. Okamura (1981), «Situational ethnicity», *Ethnic and Racial Studies*, 4 (4), págs. 452-465.
(1983), «Immigrant and local Filipino perceptions of ethnic conflic» en McCready (1983), págs. 241-263.
Talcott Parsons (1954), *Essays in sociological theory*, Glencoe (Ill.), The Free Press.
(1985), «Some theoretical considerations on the nature and trends of change of ethnicity», en Glazer, Moynihan (1975), págs. 53-83.
Lucian W. Pye (1966), *Aspects of political development*, Boston, Little, Brown and Co.
Alvin Rabuschka, Kenneth A. Shepsle (1972), *Politics in plural societies — A theory of democratic instability*, Columbus (Ohio), C. E. Merrill.
Albert Ramirez, Peter G. Ossorio (1983), «Ethnic psychology: an approach to the study of race, ethnicity and culture», en McCready (1983), págs. 283-289.
John Rawls (1971), *A theory of justice*, Cambridge (Mass), Harvard University Press (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1979).
(1985), «Justicia as fairness: political not metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, 14 págs. 233-251. (trad. cast.: *Justicia como equidad y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1986).
(1988), «La théorie de la justice comme équité: une theorie politique et non pas metaphysique», traduccion de Rawls (1985) en Audard, Dupuy, Sève (1988), págs. 279-317.
John Rex (1970), *Race relations in sociological theory*. Londres, Weidenfeld & Nicolson.

Jerzy Smolicz (1981), «Core values and cultural identity», *Ethnic and Racial Studies*, 4(1), págs. 75-90.
(1988), «Tradition, core values and inter-cultural development in plural societies», *Ethnic and Racial Studies*, 11(4), pags. 387-410.
Elaine Spitz (1984), *Majority rule*, Chatham (NJ), Chatham House.
Pierre-André Taguieff (1985), «Le néo-racisme différentialiste — sur l'ambiguïté d'une référence commune et de ses effets pervers: l'éloge de la différence», *Langage et société*, 34, págs. 69-98.
(1988), *La force du préjugé — essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte.
Jacob L. Talmon (1952), *The origins of totalitarian democracy*, Londres, Secker & Warburg.
Jean Touchard (1981), *Histoire des idées politiques*, 8.ª edición, Paris, PUF, (trad. cast.: *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 5 1983).
Philippe Van Parijs (1988), «Rawls face aux libertariens» en Audard, Dupuy, Sève (1988), págs. 192-218.

Al capítulo 11

Anastasoff (Christ), (1938), *The Tragic Peninsula: A History of the Macedonian Movement for Independence Since 1878*, St. Louis, Blackwell, Weilandy.
Barker (Elizabeth), (1950), *Macedonia: Its Place in Balkan Power Politics*, Londres, Royal Institute of International Affairs.
Bauer (Otto), (1924), *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, Viena, Volksbusch-handlung, 2.ª ed.
Bonn (Moritz J.), (1938), *The Crumbling of Empire, The Disintegration of World Economy*, Londres, Allen & Unwin.
Brailsford (Henry Noel), (1906), *Macedonia, Races and Their Future*, Londres: Methuen.
Carr (Edward H.), (1945), *Nationalism and After*, Nueva York, Macmillan.
Clark (Grenville) y Sohn (Louis R.), (1966), *World Peace*

Through World Law: Two Alternative Plans, Cambridge, Mass, Harvard Univesity Press, 3.ª ed.

Cobban (Alfred), (1948), *Nacional Self-Determination*, Chicago, Chicago University Press, ed. rev.

Collingwood (H.R.), (1946), *The Idea of History*, Londres, Oxford University Press.

Deutsch (K.W.), (1953), *Nationalism and Social Communication, An Inquiry into the Foundations of Nationality*, Cambridge, Mass, MIT Press. 2.ª ed. 1966.

Deutsch (K.W.), (1968),*The Analysis of International Relations*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 2.ª ed., 1978.

Deutsch (K.W.), (1974), «Theories of Imperialism and Neo-Colonialism», en Steven J. Rosen y James R. Kurth (comps.) *Testing Theories of Economic Imperialism*, Lexington, Mass, D.C. Heath.

Deutsch (K.W.), (1975), «Über Abhängigkeits — und Emanzipationstendenzen in der Weltgesellschaft», en Klaus Jürgen Gantzel (comp.), *Herrschaft und Befreiung in der Weltgesellschaft*, Francfort/Nueva York, Campus Verlag.

Deutsch (K.W.), (1977), «National Integration, Some Concepts and Research Approaches», *Jerusalem Journal of International Relations* 2, págs. 1-29

Deutsch (K.W.), (1979), *Tides Among Nations*, Nueva York, Free Press.

Deutsch (K.W.), Burell (S.A.), Kann (R.A.), y Lee (M.), (1957), *Political community and the North Atlantic Area, International Organization in the Light of Historical Experience*, Princeton, Princeton University Press.

Dominguez (Jorge), (1970), *Insurrection or Loyalty, The Breakdowin of the Spanish American Empire*,Cambridge, Mass, Harvard University Press.

Emerson (Rupert), (1956), *From Empire to Nation*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.

Fay (Sidney B.), (1934), *Origins of the World War*, Nueva York, Macmillan, 2 vols.

Galtung (J.), (1071), «Structural Theory of Imperialism», *Journal of Peace Research* 13, págs. 81-118.

Hayes (Carlton J.H.), (1926), *Essays on Nationalism*, Nueva York, Macmillan.
Hayes (Carlton J.H.), (1948), *The Historical Evolution of Modern Nationalism*, Nueva York, Macmillan.
Hibbs (Douglas A. Jr), (1973), *Mass Political Violence. A Cross-National Causal Analysis*, Nueva York, Wiley.
Hilferding (Rudolf), (1923), *Das FinanzKapital*, Viena, Volksbuchhandlung (trad. cast.: *El capital financiero*, Madrid, Tecnos, 1985).
Hudson (Michael), (1981), «Social Mobilization Theory and Arab Politics», en Richard L. Merritt y Bruce M. Russett (comps.), *From National Development to Global Community: Essays in Honor of Karl W. Deutsch*, Londres, Allen & Unwin, págs. 46-69.
Ionescu (G.) (comp.), (1973), *The New Politics of European Integration*, Nueva York, St. Martin's Press.
Jaszi (Oskar), (1928), *The Dissolution of the Hapsburg Monarchy*. Chicago, Chicago University Press.
Kitzinger (U.W.), (1968), *The Politics and Economics of European Integration*, Nueva York, Praeger.
Kohn (Hans), (1944), *The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background*, Nueva York, Macmillan.
Langer (William L.), (1951), *The Diplomacy of Imperialism, 1890-1902*, Nueva York, Knopf, 2 vols.
Lasswell (Harold D.), (1936), Politics, *Who gets What, When, How*, Nueva York, NcGraw-Hill.
Lasswell (Harold D.), y Kaplan (H.), (1950), *Power and Society: A Framework of Political Inquiry*, New Haven, Yale University Press.
Lemberg (Eugene), (1950), *Die Geschichte des Nationalismus in Europa*, Stuttgart, C.E. Schwab Verlag.
Lenin (V.I.), (1939), *Imperialism. The Highest State of Capitalism*. Nueva York, International Publishers (trad. cast. en: *Obras completas*, Madrid, Akal, 1977).
Lindbert (L.N.) y Scheingold (S.A.) (comps.), (1970), *Regional Integration: Theory and Research*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.

Lindgren (Raymond), (1950), *Norway-Swenden: Union, Disunion, Reunion*, Princeton, Princeton University Press.
Luxemburg (Rosa), (1913), *Die Akkumulation des Kapitals*, Berlín: Buchhandlung Vorwärts (trad. cast.: *La acumulación del capital*, Barcelona, Orbis, 1985).
Mansergh (Nicholas), (1948), *The Commonwealth and the Nations. Studies in British Commonwealth Relations*, Londres, Royal Institute of International Affairs.
Merriam (Charles E.), (1945), *Systematic Politics*, Chicago, Chicago University Press.
Merritt (R.L.), (1966), *Symbols of American Community 1735-1775*, New Haven, Yale University Press.
Meyer (Henry Cord), (1947), *Peace or Anarchy*, Boston, Little Brown.
Mitrany (David), (1936), *The Effect of the War in South-Eastern Europe*, New Haven Yale, University Press.
Neumann (Franz), (1942), *Behemoth*, Nueva York, Oxford University Press.
Nye (J.S.), (1971), *Peace in Parts: Integration and Conflict in Regional Organization*, Boston, Little Brown.
Renner (Karl), (1963), *Die Nation – Mythos und Wirklichkeit*, Viena.
Rokkan (Stein), (1973), «Cities, States, Nations, A Dimensional Model for the Study of Contrasts in Development», en S.N. Greenstadt y S. Rokkan (comps.), *Building States and Nations*, Beverly Hills/Londres, Sage, Vol 1, págs. 73-97.
Rokkan (S.), (1981), «Territories, Nations, Parties: Toward a Geoeconomic-Geopolitical Model for the Explanation of Variations within Western Europe», en R.L. Merrit y B.M. Russett (comps.), *From National Development to Global Community: Essays in Honor of Karl W. Deutsch*, Londres, Allen & Unwin, págs. 70-95.
Rokkan (Stein) y Urwin (Derek W.), (1983), *Economy, Territory, Identity: Politics of West European Perpheries*, Londres/Beverly Hills, Sage.
Rokkan (Stein) y Valen (Henry), (1962), «The Mobilization of the Periphery: Data on Turnout, Party Membership and Candi-

date Recruitment in Norway», en S. Rokkan (comp.), *Approaches to the Study of Political Participation*, Bergen, Christian Micheloen Institute, págs. 111-158.

Shumpeter (Joseph), (1951), *Imperialism and Social Classes*, Nueva York, A.M. Kelley (trad. cast.: *Imperialismo. Clases sociales*, Madrid, Tecnos, ²1986).

Shumpeter (Joseph), (1953), «Imperialismus», en *Aufsätze zu Soziologie*, Tubinga, Mohr Siebeck.

Stalin (J.V.), (1942), *Marxism and the National Question*, Nueva York, International Publishers (trad. cast.: *El marxismo y la cuestión nacional*, Barcelona, Anagrama, 1977).

Streit (Clarence K.), (1939), *Union Now: A Proposal for a Federal Union of The Democracies in the North Atlantic*, Nueva York, Harper.

Sulzbach (Walter), (1929), *Nationales Gemeinschaftsgefühl und wirtschaftliches Interesse*, Leipzig, L.L. Hirschfeld.

Sulzbach (Walter), (1943), *National Consciousness*, Washington DC, American Council on Public Affairs.

Weber (Max), (1927), *General Economic History*, Nueva York, Greenberg (trad. cast.: *Historia economica general*, Madrid, FCE, 1974).

Werbos (Paul), (1974), «Beyond Regression, New Tools for Prediction and Analysis in the Behavioral Sciences», tesis doctoral inédita, Harvard University.

Wheare (K.C.), (1947), *Federal Government*, Nueva York, Oxford University Press.

Winkler (H.A.), (comp.), (1978), *Nationalismus*, Meisenheim, Anton Hain Verlag.